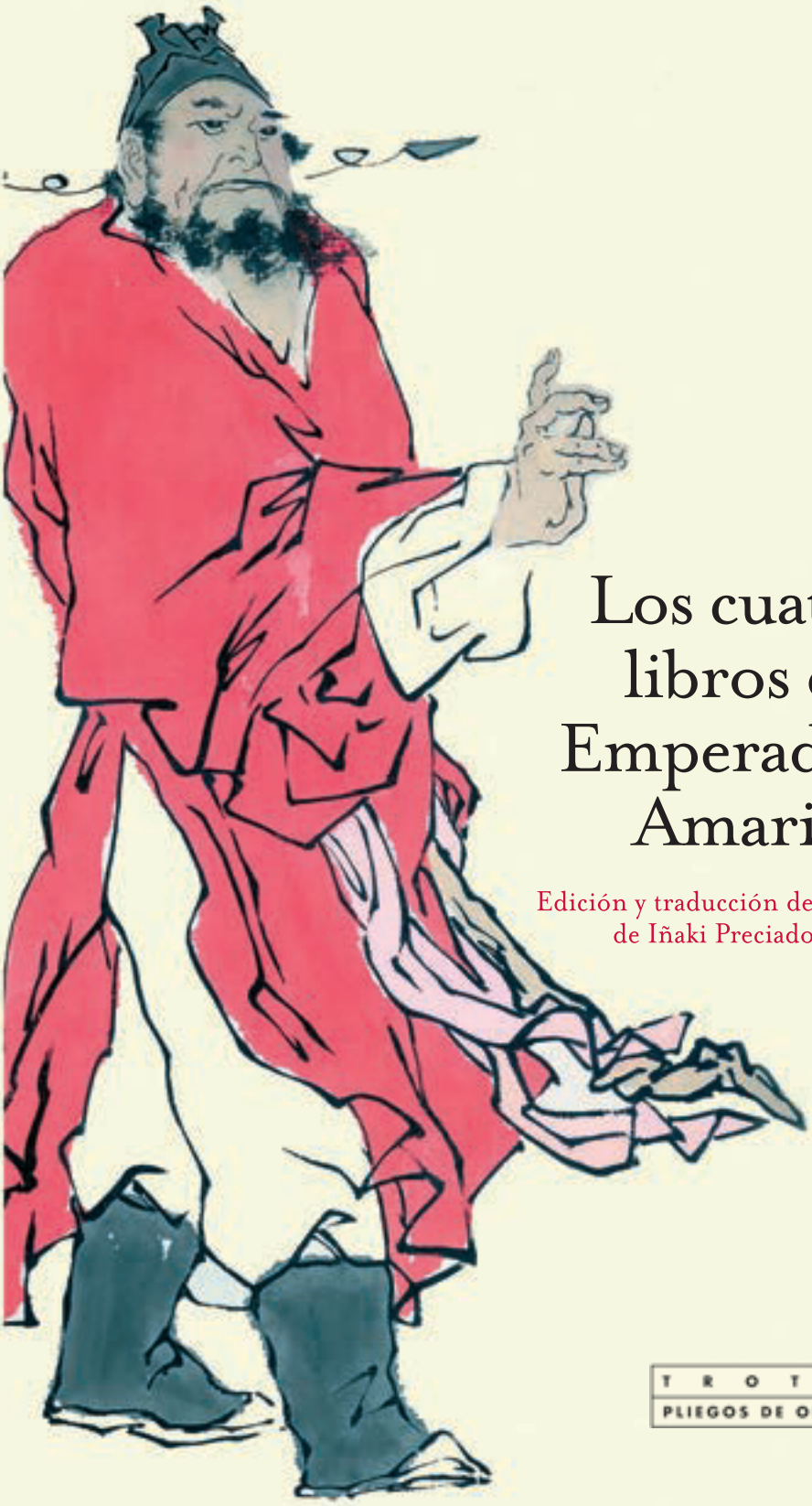


Los cuatro libros del Emperador Amarillo

Edición y traducción del chino
de Iñaki Preciado Idoeta

TROTTA
PLIEGOS DE ORIENTE

Los cuatro libros del Emperador Amarillo
[Huangdi sijing]

Los cuatro libros del Emperador Amarillo
[Huangdi sijing]

Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta

E D I T O R I A L T R O T T A

PLIEGOS DE ORIENTE
SERIE LEJANO ORIENTE

Título original: 黄帝四经

© Editorial Trotta, S.A., 2010, 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 543 03 61
fax: 91 543 14 88
e-mail: editorial@trotta.es
http: //www.trotta.es

© Iñaki Preciado Idoeta, 2010

isbn (edición digital pdf): 978-84-9879-309-3

A María Teresa Román

CONTENIDO

Prólogo 11
Introducción 13

LOS CUATRO LIBROS DEL EMPERADOR AMARILLO
Huangdi sijing (黄帝四经)

De las leyes permanentes (经 法). En total cinco mil (caracteres) . . . 75
Los dieciséis libros (十六经) 113
Aforismos (称). Mil seiscientos (caracteres) 145
El origen del Tao (道原). Cuatrocientos sesenta y cuatro (caracteres) 157

Títulos y autores chinos de obras citadas 163

Glosario 167

PRÓLOGO

El taoísmo es una postura filosófica, o un *ars vivendi*, de naturaleza individualista, y propio de renunciantes hastiados de la sociedad en la que viven. Tal es la opinión generalizada, convertida en lugar común. En el mejor de los casos se valora al taoísta por haber sido capaz de apartarse, cuando menos en espíritu, de las vanidades, mistificaciones y trampas en que han caído y se mueven la inmensa mayoría de sus semejantes, a los que en poco se asemeja. En el peor caso, se lo denigra por egoísta, que sólo busca su propia felicidad y se olvida de aquellos a los que debería asemejarse solidariamente.

No obstante, hubo en su día en China taoístas que se interesaron, y no en corta medida, por las cuestiones sociales que preocupaban y angustiaban a las gentes de su entorno. Sobre todo en épocas en las que, perdido el norte y sin un centro de gravedad, las contradicciones sociales eran fuente y origen de grandes calamidades. Y así, descubrimos que los problemas políticos fueron objeto de estudio y reflexión para algunos taoístas de la época denominada de los Estados Combatientes (siglos –V a –III). Pues bien, son precisamente los textos de esta corriente taoísta, conocida como escuela de Huang-Lao, los que presentamos, traducidos, en esta edición.

Hace años que el autor se planteó este trabajo de traducción, pero sólo recientemente los contactos con la editorial Trotta le animaron a culminarlo, y a dar así forma a la versión castellana de *Los cuatro libros del Emperador Amarillo*.

A ello se ha venido a sumar la oportunidad de los tiempos que corren, tiempos de profunda desorientación política que se han abatido sobre esta tragicómica humanidad a la que nos ha tocado pertenecer.

Hoy día el modelo de democracia occidental languidece. Es un modelo fracasado y sus sólidos, hasta ahora, pies de granito parecen atacados por el mal de la piedra. La orgullosa Torre de Babel que se ha pretendido levantar sobre ella ha provocado la cólera de los dio-

ses, y demonios, del universo mundo. Parece, pues, llegada la hora de dejar de mirar hacia adelante, y recobrar la necesaria humildad para mirar hacia atrás. Tal vez así se puedan recuperar provechosas experiencias de nuestra historia.

Los cuatro libros del Emperador Amarillo son los textos fundamentales de una teoría política que permitió consolidar el primer gran Imperio chino. Aplicada por los primeros emperadores de la dinastía Han, en el siglo –II, llevó al Imperio a una de las épocas de mayor esplendor de toda la dilatada historia del Estado más antiguo de nuestros días.

Recomiendo, pues, la lectura de este libro, de modo particular, a nuestros sabios (virtuosos) políticos que sin duda van a ser capaces de salvar a la pobre humanidad, apartándola de ese camino que parece conducir al precipicio.

Para terminar, en esta versión me he ajustado a una escueta traducción, y sólo he añadido los comentarios mínimos necesarios para que pueda ser comprendida. Dejo, pues, al lector que saque sus propias conclusiones y haga sus particulares interpretaciones, pues las del autor, como todas, serían parciales, y no necesariamente acertadas. Al igual que cuanto arriba se ha escrito. Que sólo pretenden ser caprichosas sugerencias, maduradas en tierras altas y próximas al sol, que nos ilumina y calienta.

Agradecimientos, en particular, a Gao Yuanhou, por su colaboración e inestimable ayuda en la búsqueda e interpretación de antiguos ideogramas.

En Yungdrungling,
monasterio bonpo en las tierras tibetanas del Kham,
en el año del ratón de tierra.

IÑAKI PRECIADO IDOETA (Yungdrung Norbu)

INTRODUCCIÓN

En tiempos de la Revolución cultural maoísta, durante los años 1972-1974 se procedió a excavar el yacimiento arqueológico de Mawangdui, de la época Han del Oeste[1] y localizado en las proximidades de Changsha, capital de la provincia de Hunan. Toda esta zona, durante los siglos que precedieron a la primera dinastía imperial china, había formado parte del territorio del Estado de Chu. El yacimiento se compone de tres tumbas, y en la número 3, cuya antigüedad se remonta al año –168, en diciembre de 1973 se produjo un hallazgo espectacular: entre otros objetos de gran valor arqueológico apareció un gran número de pinturas y libros (rollos) de seda y de tablillas de bambú. El contenido de estos libros era muy variado: filosofía, historia, política, medicina[2], yoga, magia, adivinación, alquimia, astronomía. Entre estos últimos sorprendió un «cometario», donde aparece dibujado todo un repertorio de diferentes cometas, destacando entre ellas una en forma de svástika levógira[3] con un pequeño circulo en el centro y cortos brazos exteriores. La mayoría de los textos hallados se habían perdido desde hacía tiempo, pero algunos eran bien conocidos[4].

Ahora bien, de todos los textos hallados en Mawangdui, los que despertaron mayor interés fueron dos copias del *Lao zi* (más cono-

1. Para mayor información sobre los nombres propios más importantes mencionados en el libro, el lector puede consultar el Glosario.

2. Entre ellos el *Huangdi neijing* (黄帝内经), un clásico de la medicina tradicional china, que se atribuye al Emperador Amarillo.

3. Este hallazgo ha dado pie a diversas especulaciones acerca del origen de un símbolo tan universal y representativo de nuestra especie como es la svástika, usada por la gran mayoría de los pueblos antiguos en todos los continentes, tanto en su forma levógira (en el sentido de las agujas del reloj), como dextrógira (sentido contrario). El origen cometario de este símbolo solar es una de las hipótesis barajadas.

4. Entre éstos hay que señalar, aparte del *Lao zi*, una copia del *Zhou Yi* (周易, *El libro de los cambios de Zhou*). Tanto uno como otro presentan importantes diferencias con las versiones posteriores.

cido en Occidente como *Tao Te Ching*[5]). Y no sólo porque eran las copias más antiguas descubiertas hasta entonces[6], sino también por los textos que se habían escrito junto a ellos.

El texto A encabezaba una colección de escritos: cuatro obras sin título y que comprendían un total de más de nueve mil caracteres. De ellas, la primera parece confuciana, pues expone algunas teorías de Mencio; la segunda es un fragmento del *Yi yin*, obra que según el *Han shu*[7] constaba de cincuenta y un libros. Aunque en el *Han shu* el *Yi yin* es incluido entre las obras taoístas, su pensamiento está próximo a la escuela legista, como se desprende del fragmento encontrado en Mawangdui; la tercera obra es un libro del arte de la guerra en el que se recogen los fundamentos dialécticos de la estrategia militar del *Lao zi*; la cuarta y última obra, la más breve y concisa, expone la doctrina de los cinco elementos y las relaciones entre virtud (德, *de*), sabiduría (圣, *sheng*) e inteligencia (智, *zhi*).

Sin embargo, fueron los cuatro textos, desconocidos, que aparecieron escritos delante de la segunda copia (texto B) en la misma tela, los que provocaron el debate académico. Al final de cada uno de ellos el copista había escrito el título y el número de caracteres de que constaba. En un principio, como se ignoraba de qué libros se trataba, se los denominó simplemente «antiguos libros perdidos» (古佚书, *guyishu*).

Muy pronto comenzaron los estudios sobre estos textos y así, en 1974, la revista *Wenwu* (文物) publicó una transcripción de los textos en caracteres modernos, y un año después Tang Lan avanzó la hipótesis de que se trataba del *Huangdi sijing* (黄帝四经, *Los cuatro libros*[8] *del Emperador Amarillo*), obra perdida desde hacía mucho tiempo (ni siquiera mencionada en el Canon taoísta)[9], y cuya existencia sólo se conocía por el *Yiwenzhi* del *Libro de los Han*, que lo incluye en un listado de obras taoístas. Esta hipótesis fue apoyada por

5. Sobre las diferentes versiones del *Lao zi*, puede consultarse *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, edición del autor, Trotta, ²2010.

6. Posteriormente se descubrió en una tumba, en Guodian (Hubei), una copia del *Lao zi* aún más antigua. Cf. *Tao Te Ching*, cit.

7. Los títulos en chino de los principales textos citados, así como una presentación de su autor y contenido se pueden consultar en el apartado «Títulos y autores chinos de obras citadas».

8. Hemos traducido el carácter *jing* 经 por «libro», aunque también se puede traducir por «clásico».

9. El hecho de que en el *Shiji* («Registros históricos») de Sima Qian no mencione el *Huangdi sijing* se explica porque cuando Sima Qian redactó la obra, a los treinta y tantos años, hacía casi otros tantos años que el *Huangdi sijing* había pasado al olvido.

otros estudiosos chinos, como Li Xueqin y Yu Mingguang, y aceptada por la mayoría de los sinólogos. De todos modos, conviene advertir que algunos discrepan de la opinión de Tang Lan y niegan que los cuatro textos de Mawangdui sean el *Huangdi sijing*; para ellos el título correcto sería *Los libros del Emperador Amarillo* (黄帝書), o bien *Los libros en seda de Huang-Lao* (黄老帛书), en referencia de este último título a la escuela Huang-Lao, cuyo nombre deriva del legendario Emperador Amarillo (黄帝, Huangdi) y de Lao zi (老子, el «Anciano Maestro»). Hay otras teorías, de menor aceptación entre los estudiosos, como la que sostiene que Heshang Zhangren, citado por el *Shiji* como comentarista del *Lao zi* a finales de la época Zhanguo, es el autor de los dos primeros libros del *Huangdi sijing*; y otra que se inclina por considerar que el segundo, titulado *Los dieciséis clásicos*, es otro libro también desaparecido, el *Li Mu*. Esta última teoría se fundamenta en que *Los dieciséis clásicos* sigue el hilo de un diálogo entre el Emperador Amarillo y su ministro Li Mu.

Sea cual sea la verdad sobre este asunto, queda cuando menos confirmada la teoría de que, a principios del siglo –II, el pensamiento legista estaba estrechamente vinculado con el taoísmo, o como mínimo con la escuela de Huang-Lao, cuya naturaleza taoísta se ha llegado a poner en duda tras los recientes descubrimientos.

Los textos están escritos, al igual que la versión B del *Lao zi*, en caracteres *liti* (隶体), y por la misma mano, lo cual parece confirmar la discutida existencia de la escuela de Huang-Lao. En cualquier caso, el descubrimiento de estos libros ha permitido recuperar los textos básicos de aquella importante escuela y abierto nuevas perspectiva a la hora de estudiar la cultura taoísta. De ello, así como de las características y contenido del *Huangdi sijing*, trataremos a continuación.

EL EMPERADOR AMARILLO Y LOS ORÍGENES DEL PUEBLO *HAN*

Mitos y leyendas

Al igual que en otras mitologías, en la china no faltan los mitos cosmogónicos, ni los que tratan de explicar el origen del hombre. En el primer caso, es Pangu (盘古) quien en el principio de los tiempos separó el Cielo de la Tierra[10].

10. El mito de Pangu aparece registrado por primera vez en una obra del siglo –III, el *Sanwu liji* (三五历纪) de Xu Zheng (徐整).

> Antes de que se separaran el Cielo y la Tierra, el universo era un gran huevo indiferenciado. En su interior dormía un gigante llamado Pangu. Al cabo de dieciocho mil años se despertó, y viéndose rodeado de oscuridad, agitó los brazos y golpeó las tinieblas al tiempo que lanzaba un grito atronador. En ese mismo instante el huevo se rompió y las tinieblas se estremecieron. Las cosas ligeras y puras ascendieron y se formó el Cielo, mientras que las cosas pesadas e impuras descendieron y formaron la Tierra. En medio del Cielo y de la Tierra Pangu se sintió muy feliz, y para que no volvieran a juntarse, apoyando firmemente los pies en la Tierra sujetó el Cielo con las manos. Cada día su cuerpo creció un *zhang*[11], y en la misma medida la separación entre el Cielo y la Tierra. Así el cuerpo de Pangu llegó a crecer hasta noventa mil li[12], mientras mantenía separados al Cielo y a la Tierra. Pero al final, agotado, murió. Al expirar, su hálito se convirtió en las nubes que flotan en las cuatro estaciones; su voz, en el trueno; su ojo izquierdo, en el sol; el derecho, en la luna; el cabello y la barba, en las estrellas; su cuerpo, en las montañas; su sangre, en los ríos; sus venas y tendones, en los caminos; sus músculos, en los campos de cultivo; sus dientes y huesos, en las riquezas del subsuelo; su piel y su vello, en la yerba y los árboles; su sudor, en la lluvia y el rocío. El alma de Pangu se convirtió en la humanidad, y por eso se dice que el hombre es el alma de los seres del universo.

El mito de Nüwa[13] describe cómo esta suerte de deidad hizo al hombre, con tierra, a su propia imagen. Y también cómo reparó el Cielo una vez que éste se había derrumbado y hundido la Tierra, y ésta llenado de bestias salvajes que devoraban a los hombres. Nüwa fundió rocas de cinco colores para reparar el Cielo y mato a los animales salvajes. Diosa de la música y del amor conyugal, hoy es venerada como ancestro de los pueblos miao y dong, que habitan en el sur de China.

Ya en el terreno de las leyendas, se encuentran los míticos gobernantes de China en el periodo que se extiende a lo largo del tercer milenio a.n.e. hasta la fundación de la dinastía Xia a finales del mismo[14]. Son los llamados Tres Augustos y Tres Emperadores.

Los Tres Augustos (三皇, *sanhuang*)[15] fueron, siempre según la leyenda, una especie de semidioses que usaban de sus mágicos poderes

11. Un *zhang* equivale a algo más de 3 metros.
12. Un *li* equivale a medio kilómetro.
13. Nüwa (女娲) también es conocida como Nüyin (女阴) y como Fengxing (凤姓, «estirpe del fénix»).
14. La cronología oficial sitúa este periodo entre los años –2852 y –2205, fechas por supuesto aproximadas.
15. En Occidente a veces 三皇 se traduce por «Tres Soberanos».

para mejorar la vida de las gentes. El ideograma 皇, que se traduce de forma totalmente arbitraria por «augusto», en su forma primitiva parece representar el sol que se eleva sobre la tierra, o bien una llama elevándose sobre un candelabro. Semidioses o grandes samanes, en cualquier caso, su vinculación con el sol, el fuego y la luz parece no ofrecer dudas. Más adelante hablaremos de ello. Los Tres Augustos, debido a su especial naturaleza o a su gran virtud, vivieron muchísimos años y durante su gobierno reinó una gran paz. Sus identidades varían, según los antiguos textos históricos.

En el *Shiji* («Registros históricos»), de Sima Qian, en un capítulo añadido por Sima Zhen, se afirma que fueron: el Soberano del Cielo (天皇), el Soberano de la Tierra (地皇) y el Soberano de los Hombres (泰皇 o 人皇). Sin embargo, la versión más extendida los identifica como: Fuxi (伏羲), Nüwa (女媧) y Shennong (神農)[16]. A la pareja Fuxi y Nüwa, se los supone ancestros de la humanidad después de un diluvio, y al primero se le atribuye la composición de los Ocho Trigramas, luego usados en el *Libro de los cambios*[17]. En cuanto a Shennong, de él se dice que inventó la agricultura y que fue el primero que supo usar hierbas medicinales[18]. Otras versiones reemplazan a Nüwa por Suiren (燧人), descubridor del fuego[19], o por el Emperador Amarillo[20].

Los Cinco Emperadores (五帝, *wudi*) fueron legendarios «reyes sabios» de la antigua China, que se supone rigieron los destinos del pueblo chino antes de la dinastía Xia. La traducción del carácter 帝 es problemática por cuanto se suele traducir por «emperador» de acuerdo al significado moderno, que no aparece hasta Qin shi huang, primer emperador histórico de finales del siglo –III. Su significado original parece ser «gran samán», más que «emperador». De hecho, la forma más antigua del carácter 帝 era la representación esquemática de una persona (¿samán?) vestido con ropa talar.

16. Así dicen el *Chunqiu yundou shu* (春秋運斗樞) y el *Chunqiu yuanming bao* (春秋元命苞).

17. Sobre los Ocho Trigramas (八卦, *bagua*), leemos al comienzo del *Yijing* (*Libro de los cambios*): «En la Antigüedad, Fuxi observó el cielo y las estrellas cuando alzó la mirada, y examinó la tierra al mirar hacia abajo, y a las aves y a las bestias por saber cómo vivían. Fijándose en lo cercano y en lo que estaba lejos hizo los ocho signos del *yin yang* para fomentar las normas del universo».

18. En el *Yijing* hallamos también una referencia a Shennong: «Tras la muerte de Fuxi, vino Shennong. Fue él quien hizo el arado y quien enseño al pueblo a cultivar los granos y a pescar».

19. Como se ve en el *Dazhuan* del *Shangshu* y en el *Baihu tongyi* (白虎通義).

20. Como en el *Diwang shiji* (帝王世紀).

¿Quiénes fueron, concretamente, los Cinco Emperadores? Existen varias versiones. Según una de ellas, los Cinco Emperadores fueron: el Emperador Amarillo, Zhuanxu (顓頊), el Emperador Ku (帝嚳), el Emperador Yao y el Emperador Shun[21]. Según otra versión, fueron: Fuxi, Shennong, el Emperador Amarillo, Shaohao (少昊) y Zhuanxu[22]. Según una tercera versión: Shaohao, Zhuanxu, el Emperador Ku, el Emperador Yao y el Emperador Shun[23]. Por último, están las versiones del *Libro de los Ritos* y de los *Cantos de Chu*[24].

De los nombres arriba citados hay que recordar que Fuxi y Shennong son, en muchas versiones, dos de los Tres Augustos. Por otra parte, Yao y Shun son considerados también como los «Dos Emperadores» y, junto con Yu el Grande, fundador de la dinastía Xia, venerados por los confucianos como los «reyes de antaño», gobernantes modelo y dechados de virtud.

Según los investigadores, estos «emperadores» fueron jefes tribales, o caudillos de confederaciones tribales, en los últimos tiempos de la sociedad primitiva de la antigua China. A partir de los *Anales de Bambú* y del *Shiji* sabemos que ocuparon sus puestos al ser elegidos por los demás jefes de las confederaciones tribales. Cuando morían, sus hijos podían sucederlos en el cargo de jefe de su propia tribu, mas no en el de caudillo de la confederación tribal. Su poder era mucho menor que el de los emperadores históricos de China, que comienzan con Qin shi huang; y fue éste, precisamente, quien acuñó un nuevo termino: *huangdi* (皇帝) combinando los títulos de «augusto soberano» (皇) y «gran samán» (帝)[25].

La Prehistoria

El territorio chino estuvo poblado por el hombre desde época remota. Los fósiles humanos más antiguos pertenecen al hombre de

21. Según el *Shiben* (世本), el *Dadaiji* (大戴记) y el *Wudi benji* (五帝本纪) del *Shiji*.

22. Según el *Yueling* del *Liji* (礼记-月令).

23. Según el *Shangshu Xu* (尚書序) y el *Diwang shiji* (帝王世纪).

24. El *Libro de los Ritos* (禮記) identifica a los Cinco Emperadores con los Cinco Linajes (五氏): Youchao (有巢氏), Suiren (燧人氏), Fuxi (伏羲氏), Nüwa (女媧氏) y Shennong (神農氏); los *Cantos de Chu* (楚辭) los identifica con los Cinco Emperadores de las direcciones: Shaohao (Este), Zhuanxu (Norte), Emperador Amarillo (Centro), Shennong (Oeste) y Fuxi (Sur).

25. Recuérdese que el carácter 帝 es el empleado en el nombre del Emperador Amarillo (黃 帝), primero de la tradición.

Wushan[26], de hace dos millones de años. Posteriores son los del hombre de Yuanmou, el hombre de Lantian, el hombre de Pekín y el hombre de Shandingdong, entre muchos otros hallados por todo el vasto territorio de la actual China[27]. Esto parece demostrar que China fue uno de los lugares donde se originó la especie humana.

Hace ocho mil años el hombre entró en el Neolítico, y poco a poco se desplazó a las llanuras y acabó por establecerse en lugares próximos a las fuentes de agua. Fue entonces cuando apareció la agricultura (en el sur el arroz y en el norte el mijo). También de esta época datan los más antiguos petroglifos.

A mediados del sexto milenio a.n.e. empezó a desarrollarse la cultura de Yangshao[28], que floreció en el valle del Río Amarillo, en sus cursos medio y alto. En este último, y en sus afluentes, se conoce como cultura Majiayao, y se extendió hasta las zonas tibetanas de Amdo, en la meseta del Tíbet[29]. A su última fase, la llamada cultura de Machang (de –2200 a –2000), pertenecen algunos petroglifos, de difícil interpretación, que para algunos representan el comienzo de la escritura china.

Los pueblos que desarrollaron estas culturas cultivaban el mijo, y también el trigo, y criaban cerdos, tenían perros y ganado lanar y vacuno; pero también seguían siendo cazadores y pescadores. Empezaron a fabricar utensilios y armas de cobre y de bronce, y también iniciaron la alfarería, aunque no llegaron a descubrir el torno. A ellos se remonta, según la tradición, el comienzo de la cría del gusano de seda.

26. Los fósiles del hombre de Wushan (巫山人) fueron descubiertos en la municipalidad de Chonqing, en el valle del Changjiang (río Yang zi).

27. El hombre de Yuanmou (元谋人), en la provincia de Yunnan; el hombre de Lantian (蓝田人), en la de Shaanxi; y el hombre de Pekín (北京人) y el hombre de Shandingdong (山顶洞人), en la municipalidad de Pekín.

28. La cultura de Yangshao (仰韶文化) recibe su nombre de la localidad homónima (provincia de Henan) donde se descubrió el primer yacimiento en 1921.

29. La cultura Majiayao (馬家窯文化) es una cultura neolítica que se extendió ampliamente por todo el curso alto del Río Amarillo y de sus afluentes. Por el norte hasta el río Qingshui (Ningxia), por el este hasta el Jingshui y el curso alto del Weishui, por el sur hasta el norte de la región tibetana de Ngawa, en la actual provincia de Sichuan, y por el oeste hasta las zonas tibetanas de Amdo en la meseta tibetana. Cronológicamente se distinguen cuatro etapas (类型, *leixing*): Shilingxia (石岭下, descubierta en Wushanxian, Gansu), Majiayao (–3100 a –2700), Banshan (半山, descubierta en 1924 en Guanghexian, Gansu) y Machang (马厂, descubierta en 1924 en Minhexian, Qinghai). En los años ochenta del siglo pasado se descubrieron yacimientos en Zongri (宗日, en el Amdo tibetano), y se esta investigando la posibilidad de que sea otro *leixing*.

Es muy importante destacar que, dado que se sitúa al Emperador Amarillo a finales del tercer milenio a.n.e., muy probablemente fuera coetáneo de la cultura de Machang, y por lo que algunos sostienen que sus orígenes, y por tanto los del pueblo chino, hay que buscarlos en dicha cultura. Con ello quedaría reforzada la teoría de que chinos y tibetanos proceden de los mismos ancestros.

Posteriormente, coincidiendo en el tiempo con la dinastía Xia, floreció en el noroeste de China una cultura del bronce, la cultura de Qijia[30]. Fue ésta probablemente una cultura desarrollada por las tribus *rong-qiang* (戎羌), seminómadas, estrechamente relacionadas con otros pueblos nómadas del noroeste de China, entre los cuales se contaban las tribus del Emperador Amarillo. Eran comunidades que, además de dedicarse al pastoreo, cultivaban el mijo y criaban ganado doméstico.

Por último, y ya en época histórica, aparecen en el noroeste de China dos culturas: Xindian y Siwa[31]. Esta última, centrada en el este de la actual provincia de Gansu, parece corresponder a las tribus *rong* (戎), y en su fase tardía llegó hasta el valle del Wei, en la provincia de Shaanxi, mientras que la otra, más al oeste, y que se extendió por la meseta tibetana (este de la provincia de Qinghai), parece pertenecer a los *qiang* (羌)[32].

Así pues, es muy probable que, en tiempos del Emperador Amarillo, las tribus que antes aparecían indiferenciadas en la cultura de Qijia se habían dividido en dos grandes grupos: por una parte, los *rong*, en contacto directo con las tribus del Emperador Amarillo; y por otra, los *qiang*, más alejados de aquellas tribus.

30. La cultura de Qijia (齐家, de –2000 a –1600) coincide con la cultura de Erlitou (二里头, dinastía Xia), y fue un desarrollo de la cultura de Machang. Descubierta en la localidad homónima de Gansu, se extendió por el norte hasta Alashan (Mongolia), por el este hasta el Jingshui y el Weishui, por el sur hasta el Bailong Jiang, y por el oeste hasta el lago Kokonor.

31. La cultura de Xindian (辛店) floreció en el sur de la actual provincia de Gansu, y luego penetró en el valle del río Huang y otras zonas del este de Qinghai. La cultura de Siwa (寺洼), cuyo centro se hallaba en los cursos altos de los ríos Tao (洮) y Jing (泾), floreció entre los años –1300 a –600 (coincidiendo con las dinastías Shang y Zhou).

32. También en el este de Qinghai se desarrollará entre –1600 y –740 la cultura de Kayue (卡约), y a principios del primer milenio a.n.e., en la cuenca de Chaidam, en el norte hoy semidesértico de Qinghai, la cultura de Nuomuhong (诺木洪), ambas pertenecientes a las tribus *qiang*.

LOS ANTIGUOS POBLADORES DEL NOROESTE

Los huaxia

A finales del tercer milenio a.n.e., en el territorio de lo que hoy día es China, vivía un mosaico de tribus, que los historiadores suelen clasificar y agrupar siguiendo los antiguos textos. En el centro estarían las tribus del Emperador Amarillo y otros jefes tribales, núcleo originario del pueblo *huaxia* (华夏); al oeste de estas tribus, en el curso superior del Río Amarillo y sus importantes afluentes (actuales provincias de Gansu, este de Qinghai, Ningxia, norte de Sichuan) vivirían los genéricamente denominados *rong*; a las tribus que se movían a lo largo del curso inferior del Río Amarillo, por el valle del río Huai y en torno al Taishan (en la actual provincia de Shandong) se los llamaba *yi* (夷) o *dongyi* (东夷, «*yi* del este»); por último, *di* (狄) se llamaba a los nómadas del norte y *man* (蛮) o *miaoman* (苗蛮) a los pueblos primitivos de toda la amplia región meridional[33].

De todos estos pueblos, a los *huaxia* se los considera antepasados directos de los *han*, es decir, de la etnia mayoritaria y preponderante entre los chinos de hoy[34]. Las tribus *huaxia* parecen proceder del mismo tronco que otras tribus, particularmente los *rong*, y sobre todo una rama de estos llamada *qiang*. Todos ellos tienen en común su historia de nómadas que poco a poco se van sedentarizando.

Las tribus rong *y* qiang

Los *rong*[35] habitaban las regiones occidentales, y junto a ellos las fuentes antiguas citan a los *qiang* y a los *di*[36]. A mediados de la dinas-

33. Esta distribución se corresponde con la descrita en el *Wangzhi* del *Liji* (礼记-王制). Es interesante subrayar la etimología de los caracteres 夷 (*yi*) y 狄 (*di*). El primero procede de un ideograma que representa un hombre y un arco (pueblos cazadores), y el segundo esta compuesto de «perro» y «fuego» (los nómadas que en sus campamentos encendían fuego por la noche y se protegían con perros pastores).

34. El termino castellano «chino» tiene dos significados: persona que pertenece a la etnia *han* y ciudadano de China. Son significados que frecuentemente se confunden (¿intencionadamente?) y no ayudan a entender la realidad de aquel país. En lengua china se distinguen perfectamente: *han* (汉), la etnia (como «castellano»); *zhongguoren* (中国人), el ciudadano (como «español»).

35. También conocidos en las fuentes chinas como *quanrong* (犬戎), *shanrong* (山戎), *hunzhou* (荤粥), *xianyun* (猃狁), *xirong* (西戎), *guifang* (鬼方). Es muy probable que éstos sean nombres de tribus *rong* de época posterior.

36. Los *di* aparecen en los antiguos textos chinos bajo tres ideogramas diferentes: 氐, 狄 y 翟. Sobre el segundo, véase *supra* nota 33.

tía Xi Zhou (principios del primer milenio a.n.e), los *rong* se habían convertido en una poderosa confederación, al igual que los *di*, nómadas que se movían al norte del Río Amarillo. La presión de estas tribus forzó a los Zhou a trasladar su capital hacia el este[37], en el año –771. Es el final de la dinastía Xi Zhou («Zhou del Oeste») y el comienzo de la Dong Zhou («Zhou del Este»).

En cuanto a los *qiang*, según ciertas opiniones y muy probablemente, fueron un grupo de tribus dentro del amplio abanico de los denominados *rong*. Con el tiempo evolucionaron y la mayor parte de los estudiosos los considera antepasados directos de los actuales tibetanos, o cuando menos uno de los más importantes núcleos étnicos del pueblo tibetano, que parece tener, como antes dijimos, los mismos ancestros que los chinos[38].

Dice el *Shuowen* que el ideograma 羌 (*qiang*) viene de 羊 (*yang*, «ovino»), porque eran pastores de ovejas[39]. El ideograma 羌 en su forma primitiva representa un hombre con la cabeza adornada con cuernos de carnero, y se sabe que los *qiang* tenían esa costumbre[40].

Otra leyenda dice que eran descendientes de los *sanmiao* (三苗). Los *sanmiao*[41] habitaban en tiempos del Emperador Amarillo la región al sur del Changjiang (río Yang zi), entre los lagos Dongting (洞庭) y Poyang (鄱阳) y se habían unido a las tribus cazadoras de Jiuli (九黎)[42]. En tiempos del emperador Yao los *sanmiao* se sublevaron, y una vez sometidos se integraron en la confederación de tribus de Yao. Como volvieran a rebelarse, Yao obligó a una parte de ellos a emigrar a la región de los montes Sanwei[43]. Fue allí donde, mezclándose con la población autóctona, se convirtieron en los *qiang*, ante-

37. De Haojing (鎬京, cerca del actual Xian) a Luoyi (洛邑, actual Luoyang). Según el *Zhouyu* del *Guoyu*, fueron las tribus *shanrong* y *quanrong* las que dieron muerte a You (幽), último rey de los Xi Zhou y acabaron con la dinastía.

38. No hay que olvidar que la lengua tibetana y la china tienen un origen común, siendo las que dan nombre a la familia de lenguas conocida como «sino-tibetanas».

39. Así dice el *Shuowen* en el radical 羊 (羊部, *yangbu*).

40. Aún hoy por toda la meseta del Tíbet es costumbre colocar cuernos de carnero (y también de yak) en las puertas y amontonarlos en lugares mágicos. Incluso en lugares tan alejados como la meseta de Pamir el autor ha visto y fotografiado cornamentas de carnero colocadas en el dintel de las puertas, concretamente en Tajikistan, en la región de Ishkasim, muy cerca de la frontera con Afganistán.

41. También llamados *miaomin* (苗民) y *youmiao* (有苗).

42. Estas tribus cazadoras en tiempos del Emperador Amarillo tuvieron como caudillo a Chiyou, del que hablaremos más adelante.

43. Los montes Sanwei (三危山) son conocidos hoy como la cordillera de Ani Machin, en el actual Amdo tibetano, en la región de los *golog* (provincia de Qinghai).

pasados de los actuales tibetanos, de los que nos hablan las antiguas fuentes chinas.

Esta hipótesis no ha sido demostrada definitivamente, y muchos estudiosos la rechazan, pero lo que sí parece demostrado por los hallazgos arqueológicos es el desplazamiento de los *qiang* de este a oeste. Todas las culturas arriba mencionadas, tanto neolíticas, como del bronce[44], en mayor o menor medida tienen que ver con los *qiang*. En los dibujos de las piezas de cerámica de Machang aparecen caras con el pelo largo y flequillo, lo cual coincide con la descripción que hacen de los *qiang* los antiguos textos: «cabello sobre los hombros y cubriendo el rostro». Además, está el gran número de huesos de ovino que se ha encontrado en los yacimientos de estas culturas, algunos en las tumbas, lo que prueba que ovejas y carneros se enterraban para acompañar al difunto en la otra vida. Y también paletillas de oveja usadas para la adivinación. En la cultura de Xindian la decoración de cuernos de cabra (a menudo estilizados) en las piezas de cerámica está generalizada. El ganado lanar era la principal fuente de alimentación de los *qiang*, y además poseía un carácter totémico. Todo esto es prueba de que los antiguos *qiang* tenían estrecha relación con estas culturas, o cuando menos que fueron influidos por ellas.

En los siglos que siguieron está documentada la presencia de los *qiang* en el actual Amdo, e incluso en la época Han, a comienzos de nuestra era, habitaban a lo largo del corredor de Hexi, en Gansu, y ocupaban el territorio más noroccidental, entre Jiuquan y Dunhuang.

Los xiongnu *(hunos)*

En los territorios al norte del Río Amarillo se encontraban una serie de pueblos y tribus que las crónicas chinas denominan con diferentes nombres a lo largo de los siglos. En tiempos del Emperador Amarillo nos hablan de los *hunzhou*, a quienes aquél combatió. Estos *hunzhou* parecen ser antepasados de los celebres *xiongnu* (匈奴, los hunos del Bajo Imperio romano)[45]. Estos *xiongnu* desempeñaron un

44. Las neolíticas de Yangshao, Majiayao, Banshan, Machang, y las del bronce de Qijia, Siba (四坝), Kayue, Siwa, Shangsunjia (上孙家), Xindian y Nuomohong.

45. Los *xiongnu* eran en realidad un conglomerado de tribus, fundamentalmente nómadas, conocidos como *hunzhou* durante la dinastía Xia, como *guifang* durante la dinastía Shang, y como *xianyun* en tiempos de los Zhou. Sólo se los llamó *xiongnu* a partir de la época Zhanguo, y además bajo ese término se comprendía a todos los pueblos nómadas del norte. Antes los diversos nombres tenían en común (o sonaba

importantísimo papel en la historia de la antigua China, debido a sus prolongados enfrentamientos con los reinos e imperio chinos, de los que fueron una constante amenaza en las fronteras norte y occidental. Hay incluso quien sostiene que los *xiongnu* en aquella época eran una pequeña tribu de los *huaxia*, que había conservado las tradiciones y vida de los nómadas y que con el tiempo acabó por convirtirse en una poderosa confederación.

Pueblos de raza blanca en la antigua China

En todo el amplio espacio del noroeste de China vivieron antiguamente muchos y muy diversos pueblos, diversos tanto racial como lingüísticamente, y cuyo nomadismo les permitía desplazarse con relativa facilidad a tierras muy lejanas en busca de mejores condiciones de subsistencia. Ello favoreció la mezcla de razas y culturas, así como la aparición y la extinción de muchos pueblos, asimilados, o simplemente exterminados, por otros más fuertes.

El problema mayor es la adscripción de esos antiguos pobladores a una raza o a un grupo lingüístico, pues en muchos casos la ausencia de materiales impide llegar a conclusiones definitivas. En cualquier caso, la presencia del elemento blanco, caucasoide o *leucodermo*, sí parece seguro, no sólo en el noroeste de China, sino incluso en zonas tan alejadas, al este, como la actual provincia de Shandong.

Las tribus *di* (氐 o 狄), citadas en los antiguos textos chinos, eran de raza blanca. De ellas se sabe que durante la segunda mitad del segundo milenio a.n.e. se movían por las actuales provincias de Shaanxi y Gansu, y más tarde, en el periodo Chunqiu, se desplazaron hacia el este y llegaron a las provincias de Shanxi, Hebei y Shandong.

muy parecido) la primera sílaba del nombre: *xiong*, *hong* o *hun* (de ahí el nombre *huni* de las fuentes latinas). En este campo de las etimologías descubrimos la supina ignorancia de algunos eruditos chinos de hoy, que no saben de otras fuentes etimológicas que no estén en inglés, desconocedores de que esta lengua inglesa, en su terminología culta, deriva del latín, es una lengua moderna y desde luego ni de lejos la mejor a la hora de buscar etimologías. Como perla léase esta frase de un erudito profesor chino: «Si buscamos en los diccionarios chino-inglés, se puede encontrar un apoyo a nuestra tesis, 匈奴人 [*xiongnuren*, que significa 'huno' en castellano, *N. del A.*] en ingles es 'hun', palabra monosilábica, en la que no aparece en absoluto la segunda silaba 'nu' [equivalente a la segunda sílaba del castellano 'huno', o a la segunda del latín *hunus* o *huni*, *N. del A.*]. He visto antes palabras como 'Hunni' y 'Huna', pero muy probablemente se trata de modificaciones realizadas por algunos 'bienintencionados' que han querido acomodarse a los dos caracteres chinos *xiong nu*. En los diccionarios ingleses es imposible encontrar este término bisilábico».

En aquel tiempo se los conocía como *chidi* (赤狄, «*di* rojos», por el color del pelo), *baidi* (白狄, «*di* blancos», por el color de la piel) y *changdi* (长狄, «*di* largos», por su estatura). Los *di* que permanecieron en el oeste se mezclaron con los *qiang*, por lo que las fuentes chinas los denominan *diqiang* (氐羌). A finales del siglo –III, una parte de los *diqiang* emigró hasta los lejanos montes Kunlun y la cordillera del Karakorum, en cuyas vertientes septentrionales se establecieron, e incluso en la meseta de Pamir, donde hace años se encontraron tumbas pertenecientes a su cultura. A principios de nuestra era, algunas tribus *di* emigraron hacia el sur, y se establecieron en la actual provincia de Sichuan, por lo que es más que probable que sean ellos, al menos en parte, antepasados de algunas etnias minoritarias del suroeste de China.

Otro pueblo caucasoide del norte de China fueron los *tokarios* (吐火罗, «los que vomitan fuego»), de estirpe indoeuropea, que habitaron durante muchos años en la provincia de Shaanxi y aledañas, antes de ser absorbidos en parte[46].

Estas antiguas poblaciones de raza blanca no pudieron menos de influir tanto racial como culturalmente en sus vecinos de raza mongoloide (*xantodermos*), y su aportación a los antepasados de los chinos de hoy, el pueblo *huaxia*, no admite dudas. Tan sólo se puede discutir el grado o la proporción de dicha influencia.

Esta influencia de pueblos blancos, y ahora ya claramente indoeuropeos, se acentuó en las centurias que siguieron al Emperador Amarillo. Mil años a.n.e. está documentada la presencia de numerosas tribus en el noroeste de China, en contacto (pacífico y no pacífico) con los *huaxia*, y algunas de ellas eran indoeuropeas, como los escitas[47]. Otros, si no lo eran, culturalmente no estaban lejos. Es el caso de los *rouzhi*, fundadores siglos después del gran imperio de los Kusana en la India del noroeste[48].

46. Otra parte emigró a la región situada entre el desierto de Taklamakan y el sur de Tianshan (montes del cielo), en el Turquestán chino, y allí desarrolló una larga y floreciente cultura de la que se conservan muchos textos antiguos.

47. Entre estos pueblos escitas (斯基泰) se cuentan los *wusun* (乌孙) y los *saizhonghu* (塞种胡, escitas que habitaron en la región de Dunhuang).

48. Los *rouzhi* (月氏), cuya lengua parece ser de origen altaico, vivieron durante siglos en el corredor de Hexi (Gansu), pero a mediados del primer milenio a.n.e. entraron en conflicto con los *xiongnu*. Tras años de guerra, acabaron derrotados (el *jan* de los *xiongnu* se hizo una copa con el cráneo del caudillo de los *rouzhi*) y una parte emigró hacia el Asia central y después al norte de India, donde fundaron el imperio Kusana.

¿Cuándo llegaron estos pueblos, indoeuropeos y no indoeuropeos, a la región? ¿O acaso eran descendientes de antiguos pobladores? Es tema de investigación que presenta muchas dificultades y al que sólo se pueden aportar hipótesis más o menos verosímiles.

Por otro lado, también tenemos numerosas pruebas arqueológicas de la presencia de pueblos de raza blanca en el noroeste de China. No sólo en tumbas de la época Xi Zhou se han descubierto cráneos con características de la raza caucásica[49], sino que en 1976, en Gansu, en una tumba de dicho periodo, se encontró, grabada en un tambor de bronce, una cabeza con evidentes características de dicha raza; y en 1980, en Shaanxi, en las ruinas de un palacio de los Xi Zhou, cabezas de las mismas características esculpidas en conchas. Una de estas cabezas tiene grabado un signo, que algunos identifican con otro semejante perteneciente a la cultura de Halaf, que se desarrolló entre finales del VI y mediados del V milenio a.n.e. en Oriente Medio[50]. Para terminar, los contactos de las primeras poblaciones de China con los pueblos indoeuropeos u otros de raza blanca, están confirmados por las rutas comerciales que comunicaban el valle del Río Amarillo con el Asia central. Y no sólo la conocida Ruta de la seda, sino que mucho antes existieron las llamadas Ruta del oro (黄金之路) o Ruta de los mercaderes escitas (斯基泰商路), y también la Ruta del jade (玉之路). Las numerosas svástikas y sauvástikas, algunas del Neolítico, que encontramos entre los antiguos petroglifos por todo el territorio son una prueba más de esos innegables contactos y mutua influencia[51].

LOS *HUAXIA*, ANTEPASADOS DE LOS *HAN*

Huaxia es el antiguo nombre del pueblo del que descienden los actuales *han*. Los caracteres *huaxia* (华夏) aparecen por primera vez

49. Incluso en la China oriental, en Shandong, se han hallado cráneos de características típicamente caucásicas de finales del Neolítico, y aun del periodo Chunqiu.

50. La cultura de Halaf se extendió por Mesopotamia, norte de Siria y sudeste de Anatolia, y destaca por su cerámica.

51. Estas svástikas, tanto en forma de petroglifos como de pinturas rupestres, se encuentran en muchos lugares, no sólo del noroeste de China, sino también en numerosos y distantes puntos de la meseta tibetana (algunas veces a 4.500 m de altura y en lugares de muy difícil acceso), visitados y fotografiados por el autor. Recordemos que la svástika es un antiquísimo símbolo solar, utilizado por casi todos los pueblos de la Antigüedad, reflejo de un ancestral culto heliolátrico.

ya en textos muy antiguos, de época Zhou[52]. En ellos vemos que 华 (*hua*) significa «hermoso, bonito», y 夏 (*xia*), «grande y próspero». El primero se refiere a los ropajes, gorros y adornos; el segundo, a la extensión territorial y al desarrollo material y cultural de aquellas gentes[53]. Algunos autores sostienen que *huaxia* viene de los nombres de un río y de una montaña: 夏水华山 (*xiashui huashan*). Pero esta explicación no es generalmente aceptada[54].

Los textos más antiguos denominaban *huaxia* a las tribus de las llanuras centrales (a los habitantes de los estados feudales de las llanuras centrales) para distinguirlas de los bárbaros del este y del sur, los *yi* y los *man* respectivamente; y en un sentido más amplio, también para distinguirlas de los otros pueblos que poblaron la región antes del imperio Qin.

Los orígenes de los huaxia

Los orígenes de los *huaxia* se remontan a las tribus nómadas que a principios del quinto milenio a.n.e. se desplazaban por el noroeste de China. Era la época del Neolítico, y aquellas tribus, que durante siglos habían vivido en pleno matriarcado, pasaron paulatinamente a un sistema patriarcal.

A comienzos del cuarto milenio a.n.e., en el corredor de Hexi y en la meseta de loess de Shaanxi, vivían los *xia*, en la región de Guanzhong (en el sur de la actual provincia de Shanxi) vivían los *hua*, y al sur del Huaihe y en el valle del río Han vivían las tribus cazadoras de los *yi*.

Hacia el –2700 los *xia*, con las tribus del clan Ji (姬姓) como núcleo, se movían por el centro de la hoy provincia de Shaanxi y tenían por caudillo a Huangdi, el Emperador Amarillo. Al este y sur estaban los *hua*, cuyas principales tribus eran las del clan Jiang (姜姓), gobernadas por Yandi, el Emperador Rojo. Las tribus del Emperador Amarillo se desarrollaron en la región del Jishui, donde floreció la antigua cultura de Qijia, y se extendieron por la toda la zona limí-

52. Se los menciona en el *Zhou chao* (周朝), en el *Zhoushu-wucheng* del *Shangshu* (尚书·周书·武成), en el *Dinggong shinian* del *Zuozhuan* (左传·定公十年) y en el *Shujing* (书经).

53. Tanto el *Zhengyi* del *Shangshu* (尚书-正义), como el *Shujing*, dicen: «Gorros y ropajes bonitos y elegantes dícense *hua* (华), un Estado grande dícese *xia* (夏)».

54. Como tampoco es aceptada la teoría que sostiene que el nombre de la etnia *han* viene del Hanshui (汉水), pues el carácter 汉 (*han*) significaba en su forma primitiva «gran río» y esto sólo se decía del Río Amarillo (o también del Changjiang).

trofe entre las provincias de Shaanxi-Gansu-Qinghai, hasta entrar en contacto con las tribus del Emperador Rojo, que habitaban en una región que tenía como centro el valle del Jiangshui, en la actual provincia de Shaanxi.

Ambos pueblos, *xia* y *hua*, se expandieron hacia el este y chocaron con las tribus cazadoras de las planicies centrales: los *yi* (o *dongyi*) que se desplazaban hacia el oeste. Y también con los *miao* que avanzaban desde el sur. Tras largos años de guerra, los *xia* y los *hua*, coaligados, sometieron a las tribus *yi*, que acabaron asimiladas en gran parte por los vencedores. Dice la leyenda que Huangdi y Yandi se unieron y derrotaron a Chiyou, caudillo de los *yi*, en la batalla de Zhuolu. Después de la batalla los *huaxia*, fortalecidos, ampliaron su territorio hasta alcanzar el actual Shangdong. Más tarde los dos emperadores lucharon por la hegemonía y en la batalla de Banquan Yandi el Emperador Rojo resultó derrotado[55]. El Emperador Amarillo, combatiendo a los *miao*, amplió el territorio de los *huaxia* también hacia el sur, hasta llegar a los valles del Changjiang y del Hanshui.

Según las leyendas chinas, los caudillos o dinastías que siguieron —Yu, Xia, Shang y Zhou— fueron todos descendientes del Emperador Amarillo, y todos ellos, por tanto, representan sucesivas etapas en la consolidación y expansión del pueblo *huaxia*.

Era costumbre en aquellos tiempos elegir gobernantes a hombres honestos y virtuosos, quienes a su vez designaban al que había de sucederlos: Yao nombró sucesor a Shun, y Shun a Yu[56]. Eran tiempos de justicia y armonía entre los hombres. Los historiadores chinos llaman a la sociedad de aquellos tiempos «sociedad de la gran igualdad» (大同社会).

La dinastía Xia y la dinastía Shang

Una rama de los descendientes del Emperador Amarillo se desplazó al sur de la provincia de Shanxi, donde desarrolló la cultura Xia. Más tarde, los *xia* penetraron en las planicies centrales y allí fundaron la primera dinastía china, la dinastía Xia (siglos –XXI a –XVI). Esta dinastía es la primera que registran los antiguos textos, como el *Shiji* o los *Anales de bambú*: la sitúan entre la época de los Cinco Emperadores

55. Todos estos acontecimientos se refieren en los apartados siguientes de la Introducción.

56. El término chino 禅让 (*shanrang*) significa «abdicar, ceder (el trono)».

y la dinastía Shang. Su existencia, puesta en duda por algunos, parece quedar probada por los recientes descubrimientos arqueológicos.

La dinastía Xia fue fundada por Yu, ministro del emperador Shun, tras la abdicación de éste en su favor. Yu fue, según la tradición, quien dirigió a su pueblo en la construcción de canales para controlar los grandes ríos y así acabar con los catastróficos desbordamientos. La dinastía Xia, que algunos identifican con la cultura de Erlitou, representa una época de transición de las culturas neolíticas y de los comienzos de la Edad del Bronce a la desarrollada civilización urbana propia de la dinastía Shang[57].

Al final de su reinado, Yu, rompiendo con la tradición, abdicó en su hijo Qi (启), y de esta manera dio comienzo a un sistema de gobierno hereditario. Jie (桀), último emperador de la dinastía, fue derrotado por Tang (汤), caudillo de los *shang*, pueblo procedente de las regiones orientales. Tang instauró la segunda dinastía, la dinastía Shang (siglos –XVI a –XI).

De tiempos de la dinastía Shang son los más antiguos caracteres chinos conservados. Se trata de inscripciones grabadas sobre caparazones de tortuga o en paletillas de oveja con fines mánticos. A estos primitivos ideogramas se los denomina *jiaguwen* (甲骨文, «escritura en caparazón y hueso»). Fueron tiempos en los que el pensamiento samánico impregnaba la vida de las gentes.

A finales del segundo milenio a.n.e. las tribus periféricas se levantaron contra la dinastía Shang. Por una parte los Zhou, tribus del clan Jiang (姜姓), descendientes del Emperador Rojo, y por otro lado las tribus de Chu, en el sur, y en el oeste los *qiang*[58].

La expansión de los huaxia *durante el primer milenio a.n.e.*

Al final, los Zhou acabaron con la dinastía Shang y fundaron la dinastía Xi Zhou. Las tribus de aquel Estado se autodenominaron *hua*, y como eran descendientes de los Xia, también *huaxia*. De hecho fueron ellos, los Zhou, los primeros en llamarse *huaxia*[59]. Más tarde, en la época Chunqiu, durante la dinastía Dong Zhou, los textos em-

57. Mientras los Xia se relacionan con el Oeste y el agua (los grandes ríos vienen del oeste), la dinastía Shang se relaciona con el fuego y el Este (orto).

58. Los *qiang* estaban emparentados con los Zhou, e incluso el fundador de la dinastía Zhou se decía descendiente de la hija de un jefe *qiang*. Por ello eran aliados, y los *qiang* ayudaron a los Zhou a derribar la dinastía Shang.

59. Cuando los Zhou distribuyeron feudos y aparecieron los varios Estados (诸侯国) de la antigua China, se los denominó Estados Xia (诸夏) o Estados Hua (诸华).

piezan a usar juntos ambos términos, *hua* y *xia*, y aparece registrado ya el nombre «pueblo *huaxia*» (华夏族)[60].

Así pues, y resumiendo, desde el –2100 hasta el –770 en el curso medio e inferior del Río Amarillo coexistieron durante largo tiempo y se fusionaron los *xia*, los *shang* y los *zhou*, junto con otras tribus, y así fue como aparecieron los *huaxia*.

La formación de los *huaxia* fue en realidad un largo proceso de sometimiento y asimilación de tribus periféricas (mongoloides y también caucasoides), y no sólo en dirección este (asimilación de los *yi*), sino también en dirección oeste, norte y sur. Entre los pueblos parcialmente asimilados, y que, por tanto, contribuyeron con indudables aportaciones étnicas y culturales a la formación de los *huaxia*, se puede citar a pueblos tan dispares como los *tokarios* (indoeuropeos), los *rong* y los *qiang*, así como a los pueblos nómadas que se desplazaban por las vastas llanuras asiáticas, conocidos bajo la denominación de *di* en las fuentes chinas. Algunos de estos pueblos nómadas pasaron por una etapa de sedentarización antes de fusionarse parcialmente con los *huaxia*, como es el caso de los *qiang*, prototibetanos que, procediendo del mismo tronco que los *huaxia*, habitaban desde antiguo en la meseta tibetana; algunas de sus tribus descendieron a los valles y se sedentarizaron.

Durante la dinastía Zhou y la época Zhanguo los *huaxia* se expandieron y continuaron asimilando a los pueblos de la frontera norte y noroeste, y también a otros pueblos de la frontera sur[61].

Geográficamente hablando, la expansión se realizó principalmente en dirección este y sur. Los *huaxia* al principio ocupaban el valle del Río Amarillo y los de sus afluentes[62], así como los cursos altos de los ríos Ru (汝) y Ying (颍), afluentes del río Huai. Más tarde, bajo los Zhou del oeste, su expansión alcanzó un amplísimo territorio, hasta el valle del Changjiang[63].

El Imperio Qin, primer Imperio chino, fundado en el año –221, era un Estado multiétnico, con los *huaxia* como núcleo y etnia principal. Después, durante la dinastía siguiente, la dinastía Han, los *huaxia*

60. Por ejemplo, en el *Año 26 de Xiang gong* del *Zuozhuan* (左传-襄公二十六年).

61. En el noroeste asimilaron parcialmente a los *diqiang*, y en el sur y suroeste a los *ba* (巴) y *shu* (蜀), de la actual provincia de Sichuan, y a los *dian* (滇), *bo* (僰), *pu* (濮), *miao* (苗), *yue* (越) del sur y suroeste. Algunos de estos pueblos en el proceso de transformación dieron lugar a nuevos pueblos, como, por ejemplo, los actuales miao.

62. Los ríos Wei (渭), Fen (汾), Yi (伊) y Luo (洛).

63. Este territorio sur del Imperio abarcaba el río Huai (淮), el río Si (泗), el Changjiang (长江) y el río Han (汉), territorio del antiguo Estado de Chu.

prosiguieron asimilando a otros pueblos, como los *dongyi* del este, los *chuzu* (楚族) del sur, y también parte de los *qiang* del noroeste, y es así como, poco a poco, se fue configurando el pueblo *han* (汉族), en sustitución de los *huaxia*. En lo sucesivo ya no volvió a emplearse el término *huaxia*: los *huaxia* se habían convertido en *han*, que es como hoy se denomina la principal y mayoritaria nacionalidad de China.

EL EMPERADOR AMARILLO

El nombre, la leyenda y los registros históricos

El Emperador Amarillo es uno de los personajes míticos fundamentales de la cultura china, hasta el punto de que los actuales *han* se consideran sus más directos descendientes. Y no sólo en los últimos tiempos, sino que a lo largo de toda la historia de China podemos encontrar la expresión «hijos y nietos de Yan y de Huang» (炎黄子孙), para designar al pueblo *han*[64].

Algunos sostienen que la figura y el nombre del Emperador Amarillo es una creación de la escuela del *yin yang*[65]. Arguyen que este nombre no aparece en los textos más antiguos, como el *Shijing* o el *Shangshu*, y que, por tanto, la leyenda del Emperador Amarillo no tiene fundamento histórico. Sin embargo, este argumento se puede refutar con cierta facilidad, pues el nombre 黄帝 (Huangdi) aparece en libros antiguos que no pertenecen a la escuela *yin yang*, como, por ejemplo, el *Zuozhuan* y el *Guoyu*. Por otro lado, el registro más antiguo en que se menciona a Huangdi es una inscripción sobre bronce en la que se dice que fue antepasado del rey Xuan de Qi. Y es precisamente en el Estado de Qi, en la actual provincia de Shandong, donde las doctrinas taoístas se desarrollaron y florecieron durante los siglos –IV y –V, como luego veremos.

Cierto que la leyenda del Emperador Amarillo está llena de elementos míticos, e incluso en la época Zhanguo algunas corrientes taoístas empezaron a considerar al Emperador Amarillo una personi-

64. Sobre la relación entre el Emperador Amarillo (黄帝) y el Emperador Rojo (赤帝 o 炎帝), véase el apartado siguiente. Por otro lado, el Emperador Amarillo es tenido por los taoístas como su patriarca y fundador, muy anterior al propio Lao zi, el Anciano Maestro, quien en cierto modo no hizo sino recoger y desarrollar unas enseñanzas que ya tenían 1.500 años de antigüedad.

65. La escuela del *yin yang* es conocida también como «escuela *yin yang* de los cinco elementos» (阴阳五行家).

ficación del Tao, mas no se debe olvidar que esto es algo habitual en los libros antiguos de todas las culturas, y en modo alguno puede ser razón para negar el carácter histórico de su figura. Aparte de que en la antigua China la leyenda del Emperador Amarillo es prácticamente universal, y todas las escuelas de pensamiento hablan de él[66].

La leyenda del Emperador Amarillo es muy amplia, y comprende y explica temas muy variados: origen de los antepasados y de los más antiguos clanes de los *han*, modo de vida de los pueblos que antiguamente poblaron el valle del Río Amarillo, así como las guerras entre las antiguas tribus y los grandes descubrimientos de la antigua civilización de dicho río.

El nombre del Emperador Amarillo se compone de dos caracteres o ideogramas: 黄 (*huang*, «amarillo») y 帝 (*di*, «emperador»). El primero significa «luz», «resplandor», «tierra cultivada». De este último significado deriva «amarillo» por ser el color de los campos cultivados; y en lo que atañe al primer significado, podría tener relación con los antiguos cultos samánicos, en los que ocupaba un lugar preferente el Sol y la Luz que de él proceden. En cuanto al segundo ideograma, *di*, «emperador», ya hemos dicho anteriormente que en su origen era la representación esquemática de una figura humana (¿samán?) vestido con ropa talar . Si bien algunos eruditos, el primero Zhang Shunhui, han señalado que su forma más antigua, la que encontramos grabada en los caparazones de tortuga de la dinastía Shang, es la figura de un sol con los rayos de su luz, que apuntan en todas las direcciones . En tal caso quedaría reforzada la hipótesis del carácter heliolátrico de ese probable samanismo al que nos hemos referido.

Las fuentes antiguas nos proporcionan abundante noticia de la vida legendaria del Emperador Amarillo. Su sobrenombre (姓, *xing*, «apellido») era Gongsun (公孙) o Ji (姬), y su nombre, Xuanyuan (轩辕) y también Youxiong (有熊)[67]. Su padre fue Shaodian[68] y, como en todas las leyendas de héroes, no faltan en su biografía elementos extraordinarios. Así, cuentan que a los pocos días de nacer ya hablaba,

66. De él hablan en concreto el *Zuozhuan* (左传), el *Guoyu* (国语), el *Shiben* (世本), el *Yizhou shu* (逸周书), el *Zhushu jinian* (竹书纪年), el *Zhanguo ce* (战国策), el *Zhouli* (周礼), el *Liji* (礼记), el *Dadaili* (大戴礼), el *Yi xici* (易系辞), *el Shanhaijing* (山海经) y el *Mu Tianzi zhuan* (穆天子传).

67. Así dice el *Wudi benji* del *Shiji*. El nombre Xuanyuan es un epónimo de los montes en que nació, y Youxiong (熊, *xiong* significa «oso») de su Estado, centrado en Xinzheng (新郑, en la actual provincia de Henan).

68. Que era hijo de Shaodian (少典) lo dicen antiguos textos como el *Jinyu* del *Guoyu* (国语·晋语), el *Shiben* (世本) y el *Dadai liji* (大戴礼记).

que de niño era muy despierto, que mostró grandes habilidades de joven y una superior inteligencia cuando llegó a la edad adulta.

Siempre según la leyenda y de acuerdo a los registros de antiguos textos, en su tiempo se hicieron numerosos descubrimientos e inventos, como la cría de los gusanos de seda, la construcción de barcos y carros, la alfarería, la elaboración del vino, la excavación de pozos, el mortero, el arco y la flecha, la domesticación de caballos y ganado vacuno, vestidos, los sombreros de fieltro de la nobleza. En el terreno cultural, la escritura a base de ideogramas[69], la adivinación astrológica, el cálculo numérico, el calendario, el diapasón[70], instrumentos musicales de viento[71], y sobre todo la medicina y la farmacopea[72].

Ciertamente algunos de estos inventos no tienen ninguna relación con el Emperador Amarillo, y fueron anteriores o posteriores a su tiempo, pero en cualquier caso la época del Emperador Amarillo no dejó de ser un periodo de grandes avances en todos los campos.

Casó el Emperador Amarillo con Leizu (嫘祖), del clan de Xiling (西陵氏), a la que se atribuye la cría de los gusanos de seda. Tuvo otras tres esposas y diez concubinas[73], y un total de veinticinco hijos, de los que derivaron doce linajes[74].

Vivió el Emperador Amarillo hasta los ciento dieciocho años. Éste es el relato de cómo fueron sus últimos días:

> En cierta ocasión, cuando recorría la provincia de Henan, de pronto en el cielo azul, limpio de nubes, retumbó un trueno y de él descendió

69. La invención de la escritura se atribuye a su ministro Cangjie.

70. El 律吕 (*lülü*) era un diapasón de bambú usado en la antigua China para afinar los instrumentos musicales.

71. Como el *sheng* (笙) y el *yu* (竽), instrumentos compuestos de tubos, cuyo número y tamaño varió según las épocas y los lugares. El yu era mayor por el sheny y uno de ellos, hallado en la tumba de Mawangdui, está compuesto de 22 tubos. El yu podía medir hasta casi metro y medio de longitud.

72. El *Huangdi neijing* (黄帝内经, *Clásico interior del Emperador Amarillo*), aunque redactado en la época Zhanguo, recoge, según la leyenda, conocimientos médicos que se remontan a los tiempos del Emperador Amarillo. También, según la tradición, hubo en aquellos tiempos tres grandes médicos: Yu Fu, Lei Gong y Qi Bo. El *Huangdi neijing* se compone de dieciocho volúmenes, con un contenido muy variado, pues no trata sólo de medicina. Se sabe de otro texto, el *Huangdi waijing* (黄帝外经, *Clásico exterior del Emperador Amarillo*), en treinta y siete volúmenes, pero no ha llegado hasta nosotros.

73. Las otras tres esposas se llamaban Nüjie, Tongyu y Momu. Esta última era poco agraciada, incluso fea, pero de una gran virtud, lo que le valió el respeto y afecto del Emperador Amarillo.

74. Los nombres de estos doce linajes fueron: 姬 (*ji*), 酉 (*you*), 祁 (*qi*), 己 (*ji*), 滕 (*teng*), 葴 (*zhen*), 任 (*ren*), 荀 (*xun*), 僖 (*xi*), 佶 (*ji*), 儇 (*xuan*), 衣 (*yi*).

> un dragón amarillo. El dragón se llegó hasta el Emperador Amarillo y le dijo: «Tu tiempo se ha cumplido, te ruego me acompañes de vuelta al Cielo». Sabedor de que el mandato del Cielo no se puede contravenir, el Emperador Amarillo montó sobre el lomo del dragón, y se elevó a las alturas. Cuando pasaban volando sobre el Qiaoshan, el Emperador Amarillo pidió al dragón que descendiera pues quería consolar a su gente. De todas partes acudieron a despedir al Emperador Amarillo, todo el mundo lloraba amargamente. Tras los requerimientos del dragón, consintió el Emperador Amarillo en volver a montar en su lomo y esta vez se alejó definitivamente. Mas no sin que alguna gente agarrara su ropa y su gorro, que fue lo único que dejó en la tierra cuando desapareció en el cielo. La túnica y el gorro fueron luego enterrados en la montaña, y en el lugar se levantó un túmulo de tierra a guisa de tumba.

Tal fue el origen de Huangdiling (黄帝陵, «tumba del Emperador Amarillo»). Otros dicen que fue al mismo Emperador Amarillo a quien se sepultó en aquella tumba[75]. Ya en tiempos remotos, en la época Chunqiu, se empezó a acudir a Huangdiling para hacer ofrendas. El primer emperador del que se tiene noticia fue el emperador Wu de los Han. En los últimos tiempos, al llegar la fiesta de los difuntos (清明节, *qingming jie*) las gentes acuden a Huangdiling para celebrar una ceremonia en memoria del Emperador Amarillo. El mismo Mao Zedong escribió un breve texto, *Ji huangdi wen* (祭黄帝文, «Homenaje al Emperador Amarillo») con motivo de dicha efemérides.

Los acontecimientos históricos más destacados de su actividad política giran en torno a sus guerras con las tribus próximas y rivales, en particular con Chiyou en las fronteras orientales y con los *hunzhou*[76] en las septentrionales. De ellas hablaremos en el apartado siguiente.

El Emperador Amarillo en los textos taoístas

El Emperador Amarillo aparece como protagonista de numerosos relatos de libros clásicos, taoístas y no taoístas. Se lo cita sobre todo en el *Zhuang zi* y en el *Lie zi*. Incluso uno de los libros de este último tiene por título *El Emperador Amarillo*, aunque sólo le dedica el primer capítulo, y un breve fragmento del capítulo 18.

75. El monte Qiao (桥山, Qiaoshan) se encuentra en el actual distrito de Huangling (黄陵县), provincia de Shaanxi (陕西省), a un kilómetro de la capital del distrito.

76. Sobre los *hunzhou*, véase p. 21 n. 35 y pp. 23-24 n. 45.

Debido a lo ingente de la literatura relacionada, nos hemos limitado a seleccionar tres pasajes, a modo de ejemplo:

> El Tao es real y verdadero. [...] El Emperador Amarillo lo alcanzó, y pudo elevarse hasta el nebuloso cielo (*Zhuang zi*, Libro VI, «El linaje del maestro universal», III).

> Dijo (el Emperador Amarillo a sus ministros): «He permanecido retirado durante tres meses para concentrar mi mente y controlar mi cuerpo. Aspiraba a dominar el Tao de cultivar mi persona y poner orden en el Imperio, mas no hallaba el método correcto. Un día me quedé dormido de cansancio y tuve un sueño. Ahora sé que no es buscándolo como se llega al Tao. Lo he comprendido, lo he alcanzado, mas me resulta imposible comunicároslo». Transcurrieron otros veintiocho años y un gran orden reinó en el Imperio. [...] El emperador se elevó a las alturas, y el pueblo lo añoró durante más de doscientos años (*Lie zi*, «El Emperador Amarillo», I).

Sin embargo, también hay pasajes que no son demasiado elogiosos hacia su persona, como este del *Zhuang zi*:

> Y aún hay más, que tengo oído que en los tiempos remotos muchas eran las bestias y los hombres pocos, por lo que las gentes vivían en los árboles, como en nidos, por escapar de ellas. Por el día recogían bellotas y castañas, y de noche dormían en los árboles. Por ello se los ha llamado «hombres de los nidos». En la remota antigüedad las gentes no sabían de vestidos; en verano hacían provisión de leña para calentarse en invierno. Por eso se los ha llamado «hombres que sabían vivir». En tiempos de Shennong dormían tranquilos y se levantaban contentos. Se conocía a la madre, pero no al padre. Vivían en compañía de los grandes ciervos y de los pequeños. Comían de lo que cultivaban y se tejían sus vestidos; y nadie pensaba en hacer mal a su vecino. Fue la época en que floreció la suprema virtud. Mas *el Emperador Amarillo no pudo alcanzar esta virtud* [surbrayado nuestro]; libró una gran batalla contra Chiyou en los campos de Zhuolu, y corrió la sangre en cien *li*. Entraron en acción Yao y Shun, y establecieron una muchedumbre de consejeros. Tang desterró a su soberano, y el rey Wu asesinó a Zhou. Y desde entonces los fuertes han oprimido a los débiles, y los más han hecho violencia a los menos. Después de Tang y de Wu, todos han sido causantes de las desgracias del pueblo (Libro XXIX, *Zhi el bandido*, I).

Para entender esta aparente contradicción a la hora de valorar al Emperador Amarillo, no debe perderse de vista que en el siglo –III la escuela de Huang-Lao se había alejado del taoísmo tradicional y mantenía posturas no lejanas al legismo. De ello hablaremos más adelante.

EL EMPERADOR AMARILLO, EL EMPERADOR ROJO Y CHIYOU, EL GRAN SAMÁN

En los tiempos del Emperador Amarillo se inició un largo proceso de fusión de las tribus nómadas, agricultoras y cazadoras, que desembocaría en la formación del pueblo *huaxia*, antepasados de los actuales han. Estos tres grandes grupos de tribus estuvieron dirigidos en un momento dado, siempre según leyendas que luego recogieron algunos textos antiguos, por tres grandes figuras: el Emperador Amarillo, el Emperador Rojo y Chiyou, respectivamente[77].

El Emperador Rojo (赤帝)

Se conoce por el nombre de Emperador Rojo a Yandi (炎帝, «emperador llameante»)[78], jefe de las tribus Jiang (姜), que habitaban entonces en el sur de la provincia de Shaanxi y en el noroeste de Hubei. Algunas versiones lo identifican con (o lo hacen descendiente de) Shennong. Según la leyenda, su madre lo engendró de un dragón, y su apariencia era la de un minotauro. Nació en Lieshan[79] y creció junto al Jiangshui, en la región del actual Baoji (Shaanxi).

Chiyou (蚩尤)

Chiyou es un personaje del que nos hablan las fuentes históricas, pero en su biografía no faltan elementos que difícilmente pueden ser considerados verídicos, y algunos resultan completamente fantásticos[80]. Dicen que en un principio fue ministro del Emperador Rojo, y que luego combatió contra el Emperador Amarillo. Según la leyenda, tenía ocho piernas, tres cabezas y seis brazos; era su cabeza de bronce, y de hierro su frente, en las que, por tanto, era imposible clavar lanza o espada alguna. Diestro en el manejo de la espada, del hacha y de la lanza, era capaz de pelear largo tiempo sin comer ni descansar, y había inventado y desarrollado entre sus tribus la fabricación de armas metálicas, lo que proporcionaba a sus guerreros claras ventajas

77. Los tres aparecen registrados en varios libros históricos, como el *Shiji* y el *Yi Zhu shu*, por lo que no son puro invento mitológico, sino que poseen una base histórica.

78. Los ideogramas 炎 (*yan*, «llameante») y 赤 (*chi*, «rojo») están etimológicamente emparentados.

79. El nombre de Lieshan (烈山) también está en consonancia con el del personaje, ya que significa «montaña de fuego».

80. De Chiyou habla, entre otros, el *Wudi benji* del *Shiji*.

en el combate. Además, y sobre todo, era un samán, que dominaba ciertas artes mágicas. El Emperador Amarillo, incapaz de medirse con él, hubo de implorar la ayuda de los dioses, y sólo así fue capaz de derrotarlo. Cuando mató a Chiyou el cielo se oscureció y las tinieblas cubrieron la tierra, y la sangre de Chiyou corrió hasta convertirse en río. Después de su muerte fue venerado como dios de la guerra.

Los antiguos textos chinos describen de forma despectiva y denigrante a Chiyou y sus gentes. De los dos ideogramas que forman su nombre, el primero, 蚩 (*chi*), que significa «estúpido», figura un bicho cuya cabeza topa con un obstáculo; el segundo, 尤 (*you*), figura un perro. De sus gentes dicen que «aunque sabían hablar, tenían cuerpo de bestia», que eran «devoradores de carne vestidos con pieles»; y pintaban a Chiyou como «cuerpo de hombre pero con pezuñas de buey», «tenía cuatro ojos y seis brazos», «cabeza con cuernos». La descripción anterior coincide (fantasías aparte) con las características, hábitos y costumbres de las tribus cazadoras (se cubrían de pieles del animal que iban a cazar). Chiyou, dicen, tenía ochenta y un hermanos, que con toda probabilidad eran realmente los jefes de los ochenta y un clanes de las tribus cazadoras de Jiuli, de las que Chiyou era el gran jefe, o aún más exactamente, el gran samán[81].

Otra leyenda dice que fue el antepasado del pueblo *miao* (苗族), que actualmente vive en el sur de China, y que aún conserva ciertas fiestas y ceremonias en honor de Chiyou[82]. Todos los *miao*, pese a sus diferencias (incluso lingüísticas, pues se distinguen hasta siete dialectos), reconocen como ancestro a Chiyou[83].

Enfrentamientos y guerras

Como antes hemos señalado, a finales del tercer milenio a.n.e. tres grandes grupos humanos habitaban el centro y noroeste de China. Eran tres grandes grupos con diferente forma de vida (diversos grados de evolución económica) y los correspondientes universos men-

81. Estas tribus habitaban en aquel tiempo en los valles del Changjiang y del Hanshui. En total eran ochenta y un clanes agrupados en nueve tribus. El texto más antiguo que las menciona es el *Guoyu*.

82. Una hipótesis que hoy día se baraja es que las tribus Jiuli fueran realmente los antepasados de los miao. Éstos, antiguamente, habitaron en el valle del Río Amarillo, y fue la presión de los *huaxia* lo que los forzó a emigrar al sur, donde hoy viven.

83. Conocido entre ellos más por You Gong (尤公, «el señor You»), le ofrecen solemnes sacrificios y le presentan ofrendas, y celebran fiestas populares en su honor o para implorar su bendición.

tales: cazadores, nómadas y agricultores. En las planicies centrales vivían los *yi*, las tribus cazadoras[84], y más tarde llegaron, primero del norte (Emperador Rojo) y luego del oeste (Emperador Amarillo), otras tribus nómadas o nómadas en proceso de sedentarización: el choque con los primitivos habitantes fue inevitable. El reparto de papeles en aquel conflicto, que se dilató por muchos años, fue el siguiente: primeros pobladores, las tribus cazadoras, con Chiyou como caudillo; poblaciones sedentarias, con una civilización agrícola, con el Emperador Rojo como gran jefe; tribus nómadas en proceso de sedentarización, llegadas, las últimas, del noroeste y comandadas por el Emperador Amarillo. En el transcurso de aquel enfrentamiento a tres bandas, dos fueron los momentos decisivos, dos grandes batallas, que culminaron el choque de aquellas tres civilizaciones: la batalla de Banquan (阪泉之战) y la batalla de Zhuolu (涿鹿).

El resultado de la batalla de Banquan significó la fusión de la cultura de las tribus nómadas del Emperador Amarillo con la civilización agrícola de las tribus del Emperador Rojo. La secuencia de los acontecimientos que llevaron a la batalla comienza cuando los primeros llegan a las tierras bajas y pretenden asentarse en ellas. Tropiezan con los segundos que llevan ya tiempo en la región y han desarrollado un embrión de civilización agraria. Al final, la guerra abierta y una gran batalla. Ésta tuvo lugar en Banquan, localidad que unos sitúan en la actual provincia de Hebei y otros en la de Shanxi[85].

Encontramos referencias a esta batalla en el *Wudi benji* del *Shiji* y en *El Emperador Amarillo* del *Lie zi*. En el primero se habla de tres batallas, lo que quiere significar lo prolongado y alternativo del enfrentamiento entre las tribus y de la fusión de sus culturas. Y en ambos textos se dice que el Emperador Amarillo empleó en la batalla a osos, lobos, leopardos, tigres y otras fieras en primera línea de su ejército (probablemente guerreros ataviados con pieles y cabezas de esos animales), lo cual está relacionado sin duda con los cultos totémicos propios de las sociedades cazadoras y nómadas en todas las latitudes. Dice el texto del *Lie zi*:

> Cuando el Emperador Amarillo combatió con el Emperador Rojo en los campos de Banquan, condujo en vanguardia osos, lobos, leopardos y tigres, y como estandartes buitres, águilas, halcones y milanos (*El Emperador Amarillo*, 18).

84. Como antes hemos señalado, el carácter *yi* figura un hombre con arco.

85. Unos dicen que tuvo lugar al sudeste de la localidad de Zhuolu (涿鹿, en Hebei), y otros que en las proximidades de Yuncheng (运城, en Shanxi).

Tras su unión, las tribus del Emperador Amarillo y del Emperador Rojo se enfrentaron a las tribus cazadoras de Chiyou en la gran batalla de Zhuolu. Cuenta la leyenda que las tribus de Jiuli se habían expandido y llegado a ocupar las tierras de Kongsang (hoy Qufu, en Shandong), que pertenecían al clan del padre de Chiyou, de donde su estigma de «rebelde contra su propio padre». Esta presión de las tribus de Jiuli forzó al Emperador Amarillo a cruzar el río en dirección sur. Fue entonces cuando el Emperador Amarillo se retiró al monte Bowang. Tres años después volvió a cruzar el río en dirección norte y derrotó a Chiyou en la decisiva batalla de Zhuolu (en la actual provincia de Hebei).

El resultado de esta batalla trajo como consecuencia la asimilación forzosa y violenta de la cultura de las tribus cazadoras, que hasta entonces representaban una amenaza para las colectividades de agricultores. Según el *Wudi benji*, el pretexto del Emperador Amarillo para reunir las tropas de los demás jefes tribales y lanzar una gran campaña contra Chiyou fue que éste «causaba desorden y no obedecía los mandatos del emperador» (不用帝命, *bu yong di ming*). Tras la batalla, el Emperador Amarillo fue reconocido como Hijo del Cielo (天子) por todos los jefes (诸侯). Y en cuanto al denostado Chiyou, más tarde fue venerado como dios de la guerra (战神, *zhanshen*) por los antiguos *huaxia*[86], lo cual viene a corroborar que existió cierta contribución de la cultura de las tribus cazadoras a la formación de los *huaxia*.

En todos estos relatos tropezamos con dos problemas mayores: la realidad histórica de las dos grandes batallas (si fueron dos, o sólo una y misma batalla) y la relación temporal entre el Emperador Amarillo y el Emperador Rojo, es decir, si fueron o no coetáneos.

Sobre la primera cuestión no hay unanimidad entre los historiadores chinos. Quienes sostienen que se trata de una y misma batalla, la batalla de Zhuolu, aportan como argumento la proximidad geográfica de ambos lugares (Banquan y Zhuolu), y el hecho de que Chiyou se llamara realmente Banquan[87]. En tal caso, la «batalla de Banquan» no sería sino «la batalla de Chiyou».

Sobre la segunda cuestión, disponemos de datos contradictorios. Según el *Guoyu*, los dos emperadores fueron hermanos o medio hermanos, hijos ambos de Shaodian (少典氏), quien, a su vez, era descendiente del mítico emperador Shennong[88]. Sin embargo, algunos

86. Así dicen el *Liu Bang benji* y el *Fengshan shu* del *Shiji*.
87. Es lo que afirma el *Shiji jie* del *Yi Zhou shu*.
88. Originariamente las tribus gobernadas por Shennong habían habitado, hace

estudiosos, como Li Xueqin y Cai Mingyi, señalan la imposibilidad de que ambos emperadores fueran hermanos, y sostienen que los separan ocho u once generaciones, es decir, más de quinientos años. Lo único certificado es que ambos pertenecían al clan de Shaodian, pues este nombre no designa a una persona sino a un clan y al Estado por él fundado. Según algunas versiones, el Emperador Rojo era hijo de Shaodian, y el Emperador Amarillo descendiente directo (undécima generación) de otro hijo de Shaodian.

Observamos que los nombres del Emperador Amarillo y del Emperador Rojo guardan relación con el sol y con el fuego, respectivamente, tal y como hemos señalado. Lo cual parece confirmar cierta vinculación con los cultos samánicos heliolátricos y pirolátricos, de origen indoeuropeo. Tesis ésta que resulta reforzada por la explicación que antes expusimos acerca del ideograma 皇 («augusto»), que en su forma más antigua figuraba el sol sobre la tierra o una llama sobre un candelabro. De suerte que tanto los Tres Augustos, como los legendarios emperadores, parecen representar, en el espacio chino, las grandes corrientes del pensamiento samánico asiático. En cualquier caso, su vinculación con el sol, el fuego y la luz parece no ofrecer dudas.

Y ello nos lleva a considerar sus conexiones con la cultura indoeuropea en su versión irania (aria), cuyas primitivas creencias evolucionaron más tarde hacia el zoroastrismo. Un zoroastrismo en el que, como se sabe, el culto a la luz y al fuego (y también al sol, en su variante mitraísta) desempeñaban el papel determinante. En este esquema mazdeísta, en la historia del Emperador Amarillo, la figura de Chiyou vendría a simbolizar el mal, idea ésta que queda reforzada por la atroz e inhumana muerte a la que fue condenado[89]; una muerte que sólo se puede entender bajo la consideración de que Chiyou era un demonio, esencia y compendio de todos los males. Con ello, siguiendo esa pista indoeuropea, llegaríamos al dualismo zoroastriano. Ahora bien, dado que Zoroastro vivió mucho más tarde que los legendarios emperadores chinos, es posible que haya que buscar las raíces de dichas ideas en un lejano pensamiento samáni-

aproximadamente seis mil años, en el curso medio del río Wei, en la región hoy de Tianshui (Gansu), y después emigraron hacia el este y se asentaron en el valle del Jiangshui, afluente del Río Amarillo, donde fundaron un Estado (en la región de Baoji, provincia de Shaanxi).

89. Véase el relato de su ejecución en el capítulo «De cómo sofocó la rebelión» de *Los dieciséis clásicos*.

co. Este pensamiento dualista sigue presente aun hoy en el universo, también teñido de samanismo, de algunas corrientes espirituales del espacio chino, particularmente en las zonas periféricas de minorías nacionales, entre las que destacan, por mejor conocidas, las de la meseta tibetana[90].

LOS CUATRO LIBROS DEL EMPERADOR AMARILLO

Los textos

El *Huangdi sijing*, cuya redacción se remonta al siglo –IV y es anterior, por tanto, al *Zhuang zi* taoísta y al *Meng zi* confuciano, está compuesto por cuatro libros, con un total de más de 16.000 caracteres repartidos en 252 columnas. Los libros tienen diferente extensión: *De las leyes permanentes* (经 法), 5.000 caracteres; *Los dieciséis clásicos* (十六 经), 4.564; *Aforismos* (稱), 1.600; y *El origen del Tao* (道原), 464. En el original el título de los libros y de los capítulos aparece al final de cada uno de ellos, así como el número de caracteres de que consta cada libro. Los dos primeros se dividen en capítulos (9 *De las leyes permanentes*, y 15 *Los dieciséis clásicos*), mientras que *Aforismos* en las copias originales se divide en párrafos, separados por un círculo negro, y *El origen del Tao* constituye un bloque único.

De los más de 16.000 caracteres que componen el *Huangdi sijing*, en la tela de seda algunos aparecen deteriorados, otros resultan ilegibles, y otros sencillamente se han borrado, pero en general los textos han llegado hasta nosotros bastante completos. También aparecen caracteres anticuados (古体字, *gutizi*) y variantes (异体字, *yitizi*), así como redundancias, repeticiones, caracteres superfluos (衍文, *yanwen*) y otros errores del copista. Las ediciones modernas, para facilitar la lectura y comprensión de los textos, han corregido todos estos errores, y también han reproducido, cuando ello ha sido posible y a veces con sólo cierto margen de fiabilidad, los caracteres borrados o perdidos.

Los textos en seda del *Lao zi* y del *Huangdi sijing* han aportado elementos de un valor inestimable para el estudio de la evolución de los caracteres chinos, de las rimas y para la interpretación crítica de otros textos antiguos. En particular, dado que ambas obras se enmar-

90. El Bon de la Svástika, que recoge las antiguas creencias de las tribus tibetanas, es uno de los mejores ejemplos.

can en la cultura del Estado de Chu, han servido para profundizar en el conocimiento de la escritura, del dialecto, de las rimas, así como de los usos y costumbres de aquel antiguo Estado sureño. No hay que olvidar el importante papel que desempeñó en la formación de la etnia *han* y de la misma nación china, como puente de contacto y asimilación de las culturas periféricas de los antiguos pobladores del valle medio del Changjiang, con toda su carga samánica, que más tarde se contagiaría al taoísmo religioso[91].

Por otro lado, en el campo del pensamiento, el descubrimiento del *Huangdi sijing* ha arrojado luz sobre algunos puntos oscuros en los estudios del taoísmo, siendo determinante para esclarecer la relación e influencias entre filósofos y corrientes taoístas y, por otro lado, ha permitido establecer las influencias y conexiones de la escuela del Emperador Amarillo con filósofos de otras escuelas, como Lu Jia y Dong Zhongshu.

Por último, también ha servido para corregir algunos errores de los eruditos chinos de las dinastías Ming y Qing. Estos eruditos consideraban apócrifos algunos libros taoístas que el descubrimiento del *Huangdi sijing* ha demostrado que no lo eran, pues tales libros reproducen fragmentos y sentencias que ahora leemos en él. Es el caso, por ejemplo, del *Wen zi* y del *Heguan zi*, ambos mencionados en el *Yiwenzhi* del *Han shu*.

Contenido de los textos

Sólo con pararnos a considerar el comienzo del primer libro del *Huangdi sijing* podemos descubrir en él un mosaico de ideas de diferentes escuelas: taoísta, legista, moísta, confuciana, nominalista. Sin embargo, aunque innegable esta influencia de escuelas no taoístas, el contenido de los cuatro libros no deja de ser predominantemente taoísta, si bien de un taoísmo próximo al legismo, es decir, del pensamiento propio de la escuela del Emperador Amarillo. El *Lao zi*, el

91. En el terreno de las interpretaciones tenemos un buen ejemplo en *Los dieciséis clásicos*, en cuyo capítulo 10 («De las tres prohibiciones») leemos: «Los que son fuertes como el tigre, no tendrán un buen final». En esta frase el ideograma 丘, que significa «vacío» (空), tiene el sentido de «no tendrán un buen final», y sin embargo, un comentarista de la dinastía Tang, al interpretar el mismo ideograma cuando aparece en el *Han shu* (*Libro de los Han*), dice que significa «grande». Y también, en *Aforismos* encontramos un proverbio originario de Chu muy en boga por aquel entonces en otros Estados: «Cuando luchan entre sí dos tigres, el que al final sale ganando es un vulgar perro». Un proverbio que también aparece citado en otros textos, como el *Chuce* del *Zhan Guo ce*.

Zhuang zi, el *Wen zi* y otros libros taoístas menores están presentes en el *Huangdi sijing*, pero también el *Clásico de los Cambios* (易經), y obras legistas o parcialmente legistas, como el *Guan zi* y el *Shen zi*.

En cuanto a los contenidos del *Huangdi sijing*, aunque la obra abarca varios campos, los principales son el filosófico y el político y social[92].

Pensamiento filosófico

El pensamiento filosófico del *Huangdi sijing* se expresa de forma concentrada en el cuarto libro, *Daoyuan* (*El origen del Tao*), donde se exponen los fundamentos filosóficos de la escuela Huang-Lao: el origen, la naturaleza y la función del Tao.

El *Daoyuan* considera que el Tao es el origen de todos los seres. El Tao es principio o esencia del universo, al que la Naturaleza y el hombre deben su existencia. Por eso el Tao gobierna no sólo la Naturaleza, sino también al Hombre y la sociedad humana. Repasemos algunas de sus características.

Es tan infinitamente grande que no hay nada fuera de Él: «Llena todo cuanto encierran los cuatro mares y envuelve todo lo que existe más allá de ellos».

Y como carece de forma y no tiene nombre, resulta incognoscible e inasequible para el hombre: «Inescrutable en su excelsitud, insondable en su profundidad».

El Tao es una suerte de *apeiron* vacío, que al mismo tiempo parece existir y no existir. Y, sin embargo, el Tao penetra toda nuestra existencia, y nadie puede dejar de usarlo: «Todos los hombres se sirven de Él, mas nadie conoce su nombre; todos los hombres usan de Él, mas nadie ha visto su forma».

El Tao es ilimitado tanto en el espacio como en el tiempo. No depende de nada y está por encima de todo y todo lo penetra. Es la raíz y fundamento de todos los seres del universo, y el principio supremo del pensamiento y las acciones del hombre.

Aun así, el pensamiento dialéctico también está presente en el *Huangdi sijing*, por cuanto el Tao no deja de estar en permanente movimiento y cambio. Su movimiento no es caótico, sino que obedece a ciertas leyes. Y es ese movimiento del Tao lo que produce en los seres las contradicciones, los contrarios unidos y en lucha, y hace que los seres se transformen mutuamente.

92. También trata, aunque a escala mucho menor, de cuestiones de moral e incluso del *ars belli*, que no trataremos en este apartado.

Pensamiento social y político

El *wen* y el *wu*

En el terreno político el *Huangdi sijing* preconiza el recurso simultáneo al *wen* (文, la pluma, lo civil) y al *wu* (武, la espada, lo militar), practicar al mismo tiempo los castigos (刑, *xing*) y las recompensas (德, *de*). Los confucianos proponían el llamado «Tao del rey» (*wang dao*, 王道), es decir, la política de benevolencia, el gobierno por la virtud. Por eso preconizaban el *wenzhi* (文治), el gobierno por la pluma, un gobierno civil, no militar. En el otro polo, los legistas proponían el «Tao del dictador» (*ba dao*, 霸道), la represión y las leyes penales. En cuanto a la escuela Huang-Lao, lo que propone es combinar ambas doctrinas, pues para ellos eso es lo acorde con el Tao del Cielo:

> El Cielo tiene sus tiempos de morir y de nacer, y también el Estado tiene sus políticas de morir y de nacer. Imitar en el nacer al Cielo alimentando la vida, a eso se dice *wen*; imitar en el hacer morir al Cielo, castigando con la muerte, a eso se dice *wu* (*Huangdi sijing*, «De la rectitud del soberano»).

Ésa es la razón, y no otra, por la que el gobierno de un Estado debe aplicar la doble política del *wen-wu* (文武并用, *wen wu bing yong*). Dependiendo de las circunstancias se pondrá el acento en una u otra.

Estrechamente ligado con lo anterior está el principio de «practicar al mismo tiempo los castigos y las recompensas» (刑德兼行, *xing de jian xing*). De acuerdo a este principio, el gobernante deberá utilizar tanto la coerción y los castigos como el *dejiao* (德教, «la educación en la virtud»), porque sólo así podrá conseguir que el pueblo observe las leyes de forma natural. Y por eso el *Huangdi sijing* dice, y aun dos veces:

> Los castigos y la virtud, luminosos, se complementan como la luna y el sol, brillando como lo más propio y conveniente («De las observaciones» y «De las luchas tribales»).
>
> Luminosa es la virtud del Cielo, mas si faltan los castigos no se puede practicar. Terribles son los castigos del Cielo, mas si falta la virtud, (el Estado) se arruinará. Castigos y virtud se alimentan mutuamente («De las luchas tribales»).

Así pues, si el gobernante pretende que su política sea estable y que la paz en el Estado sea duradera, es del todo necesario que los castigos y las recompensas «se alimenten mutuamente» (刑德相养, *xingde xiangyang*).

Las leyes como instrumento de gobierno

Si se estudia detenidamente el conjunto de los cuatro libros, descubrimos que la teoría del gobierno por la ley (法治, *fazhi*) era una de las principales características de la escuela Huang-Lao. *Las leyes permanentes* comienza justamente diciendo:

> El Tao engendra las leyes. Las leyes son el criterio para medir lo que se gana y lo que se pierde, y el fundamento para distinguir con claridad lo recto de lo torcido.

Y en «El Tao y las Leyes» se resalta que las leyes han sido engendradas por el Tao, lo que les confiere un carácter sagrado; siendo, por tanto, el criterio para juzgar de lo verdadero y lo falso (是非, *shi fei*), de las ganancias y las pérdidas, de lo recto y lo torcido (correcto e incorrecto):

> Las leyes y las normas son el supremo criterio para juzgar lo que es justo («De la rectitud del soberano»).
>
> [Las cosas] por fuerza han de tener una forma y un nombre. Una vez establecidos los nombres y las formas, ya se puede distinguir lo que es negro de lo que es blanco («El Tao y las Leyes»).

Esto quiere decir que sólo cuando se dispone de un conjunto de leyes bien articuladas se puede juzgar y distinguir lo que es acertado de lo que no lo es. Y por eso dice:

> Es la ley la que juzga y establece la distinción entre lo correcto y lo errado. Debe mantenerse [el soberano] en el vacío y la calma interior y escuchar con atención [los pareceres de sus consejeros], y tomar las leyes como fundamento [de todas sus decisiones] («De los nombres y principios»).

Además, se nos dice que los que aplican la ley deben ser justos e imparciales, y que el más alto gobernante no debe confundir ni enredar las leyes. Tal es el sentido de la frase «tampoco se puede actuar sin orden ni concierto cuando se elaboran y promulgan esas leyes y decretos» («De la rectitud del soberano»).

Sólo se puede gobernar eficazmente el Estado cuando se aplica estricta y justamente la ley. Y por eso se dice:

> Sólo se puede gobernar bien un Estado cuando se busca el interés común y no el privado, y cuando se actúa con justicia a la hora de conceder premios y aplicar castigos («De la rectitud del soberano»).
>
> Si gobiernas de acuerdo con las leyes, no habrá alborotos (*Aforismos*).

Es importante subrayar que la escuela de Huang-Lao, aunque preconiza el gobierno por la ley, se opone firmemente a posturas extremas a la hora de aplicarla:

> Si se transgreden los principios [del Cielo] y no se actúa [apropiadamente], el Cielo enviará grandes calamidades («El orden del Estado»).

Y así, lo que bajo ningún concepto está permitido es abusar de las leyes para oprimir al pueblo.

Y, por último, al considerar la relación y el equilibrio entre ley y moral, la escuela del Emperador Amarillo defiende el principio de «primero la virtud y después el castigo» (先法后刑, *xianfa houxing*), e insiste en que se debe adoptar una actitud prudente a la hora de aplicar las leyes. Es el único camino si el gobernante quiere «conformarse al Cielo» (顺于天, *shun yu tian*).

El *wuwei*

Una de las ideas fundamentales de las escuelas taoístas es el *wuwei*, el no actuar, el espontaneísmo o la no intencionalidad, como guía y norma de conducta. Pues bien, en la escuela del Emperador Amarillo, como se ve en el *Huangdi sijing*, su interpretación es muy diferente a la de las otras escuelas. Para esta escuela el *wuwei*, aplicado al quehacer político, no es un principio absoluto, sino que opera bajo ciertas condiciones, a saber: bajo un orden de dominación establecido cada uno debe comportarse de acuerdo a su estatus social (安分守己, *anfen shouji*), desde los de arriba hasta los de abajo todos deben asumir sus responsabilidades y hacer bien el papel que les ha tocado desempeñar.

> Si quieres saber de ganancias y de pérdidas, es del todo menester considerar los nombres y examinar las formas. Si las formas se mantienen siempre en su lugar, se acrecerá mi quietud; si las cosas se desarrollan siempre según sus leyes, podré mantenerme en el no actuar («De los nombres y las formas»).

En una palabra, el *wuwei* del *Huangdi sijing* no pasa de ser el *wuwei* de la clase social dominante, y en último término no es sino un actuar (有为, *youwei*) ateniéndose al orden social establecido.

En torno a este punto clave es sumamente reveladora la relación entre el emperador Hui de los Xi Han y su ministro Cao Cen (曹参). Éste explicó a su soberano las ventajas del *wuwei* de la escuela, el soberano comprendió en seguida y se percató de lo maravilloso de aquel principio, que luego determinó aplicar en el gobierno del Imperio.

El lado práctico de la teoría del gobierno por el *wuwei* de la escuela Huang-Lao se manifiesta en la reducción de impuestos, la limitación de las penas y castigos, y en dejar al pueblo tranquilo, sin agobiarlo. En cierto sentido, puede decirse que con todo ello se enriqueció el contenido del *wuwei.*

Todas estas teorías, en los primeros tiempos de la dinastía Xi Han, se convirtieron en política oficial, y su aplicación llevó al Imperio a un nivel de fuerza y poder como nunca antes se había conocido.

Pensamiento populista

En el pensamiento político de la escuela del Emperador Amarillo puede decirse que el lugar de honor lo ocupa la «demarquía», el *minbenzhuyi* (民本主义), es decir, el pueblo como fundamento, origen, del poder político y de la autoridad social. Es de la boca del mismo Emperador Amarillo de donde salen las siguientes palabras:

> Yo he recibido el poder del Cielo [...] *Tengo respetuoso temor al Cielo, grande es mi amor a la Tierra, y fraternal mi afecto hacia el pueblo*, [...] Amo al pueblo y el pueblo no huye hacia otras tierras («De cómo se establece el mandato del Cielo»).

Lo resaltado en cursiva aparece repetido (¿intencionadamente?) en el texto original.

Sensu contrario si el gobernante pierde el favor del pueblo, imposible conservar el poder. Perder el favor del pueblo es el resultado de una de las «cinco contravenciones» (五逆): «Abusar de la fuerza hace perder el favor del pueblo» («El orden del Estado»).

Además, si no se quiere perder el favor del pueblo, aparte de evitar el excesivo uso de la fuerza, es necesario «alimentar al pueblo» (养民, *yangmin*), y por eso vuelve a poner en boca del Emperador Amarillo:

> Las gentes viven gracias al Cielo, y merced a la Tierra obtienen su alimento. El Cielo es su padre y su madre la Tierra. Ahora es mi deseo alimentarlas y gobernarlas, y hacer que entre ellas reine la igualdad («Guotong»).

Todas las órdenes y decretos deben responder al sentir del pueblo y servir a sus intereses, y por eso dice:

> Si sus órdenes se acomodan a la voluntad del pueblo, éste las cumplirá. Si ama al pueblo sin hacer distinciones y de forma desinteresada, el pueblo sentirá afición hacia el de arriba [el soberano] («De la rectitud del soberano»).
>
> [Cuando el sabio actúa] hace que el pueblo obtenga los mismos beneficios («De cómo guiarse por el Tao»).

Y si el gobernante es capaz de actuar así, «(Ello) redunda en beneficio a largo plazo del país y de los lares, es de grandísimo provecho para las gentes de todo rango» («De cómo guiarse por el Tao»).

Un aspecto destacable de la política populista del *Huangdi sijing* es la reducción de impuestos y exacciones:

> Si el tercer año se exime al pueblo de impuestos, se conseguirá que el pueblo obtenga beneficios («De la rectitud del soberano»).
>
> Si se limitan las alcabalas, el pueblo se enriquecerá (*ibid.*).
>
> El primer año [de gobierno] se debe respetar los usos y costumbres; el segundo, nombrar a personas capaces y virtuosas; el tercero, hacer que el pueblo obtenga beneficios (*ibid.*).

Como se puede observar, todo esto, sorprendentemente, recuerda un verdadero «calendario de planificación económica». Aunque, en realidad, no deja de ser una política económica al servicio de la nueva clase dominante, la nobleza feudal y terrateniente, y está lejos de los planteamientos anarquizantes del más puro taoísmo.

Este pensamiento demárquico también insiste en que se debe aprovechar la inteligencia y el ingenio del pueblo, y respetar sus aspiraciones y sentimientos:

> No hay que desaprovechar la inteligencia del pueblo («De las tres prohibiciones»).
>
> Si el soberano reúne en torno suyo a sus vasallos y éstos lo obedecen como los radios de una rueda, podrá llegar a reinar sobre el entero mundo («De los 'seis' límites»).

Por último, el *Huangdi sijing* preconiza una política civilizada, y se opone frontal y firmemente a toda política basada en la violencia (暴政, *baozheng*):

> El Cielo aborrece a los altivos, [...] los hombres a los duros [...] si los duros no saben controlarse, los hombres los matarán («De las observancias en la conducta»).

El orden jerárquico

La doctrina del *Huangdi sijing* sobre las jerarquías sostiene que éstas proceden del Tao, y que, por tanto, la existencia de jerarquías es un principio inmutable, conforme al Tao del Cielo. Por eso dice:

> Las leyes del Cielo y de la Tierra son constantes, los negocios de la multitud son permanentes, y tampoco cambia el lugar de los nobles y plebeyos («El Tao y las Leyes»).
>
> Si cada cual se conduce conforme a su condición, no habrá disputas entre las gentes (*El origen del Tao*).
>
> El soberano es *yang*, el vasallo es *yin*. Arriba es *yang*, abajo es *yin* [...] Dominar es *yang*, ser dominado es *yin* [...] Todo lo que es *yang* imita al Cielo [...] Todo lo que es *yin* imita a la Tierra (*Aforismos*).

De todo ello se puede ver que, según el *Huangdi sijing*, las diferencias entre nobles y plebeyos (贵贱有别, *guijian youbie*), los grados de riqueza y nobleza (富贵有等, *fugui youdeng*) son conformes al gran Tao del *yin* y del *yang*. No cabe duda de que esta doctrina tenía un claro objetivo: justificar las jerarquías feudales que en la China de entonces estaban en proceso de consolidación.

EL *HUANGDI SIJING* Y EL *LAO ZI*, DOS TEXTOS Y DOS ESCUELAS. LA ESCUELA DE HUANG-LAO

Los orígenes del pensamiento taoísta, es decir, de toda la corriente ideológica que explica el universo a partir del Tao, se remontan a la época Chunqiu[93]. Se empezó configurando, muy probablemente, como un sistema idealista objetivo, cuyos elementos son aún fácil-

93. Para completar la información que se ofrece en este apartado sobre el taoísmo y su historia puede consultarse la Introducción al ya citado *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Trotta, [2]2010.

mente reconocibles en el *Lao zi*. Ahora bien, durante la época de Zhanguo, las profundas transformaciones de la sociedad se reflejaron en el terreno ideológico en forma de rupturas, evoluciones y transformaciones en el seno de las diferentes escuelas. Un confuciano como Xun Kuang acabará defendiendo las tesis de la escuela rival, la legista. Pero es en el campo taoísta donde la ruptura entre tendencias es más acusada.

Hasta entonces, el taoísmo se había desarrollado principalmente en los Estados de Chu y Qi. La escisión en dos grandes tendencias se produce a mediados de la época Zhanguo.

Las escuelas en la época Zhanguo

La época de Zhanguo representó un periodo histórico fundamental para el pensamiento filosófico chino. Fue una época de ruptura y de cambios sociales durante la cual las diferentes escuelas de pensamiento rivalizaron por conquistar un lugar de honor entre los reyes de los diferentes Estados. Fueron los tres siglos que precedieron a la unificación de Qin shi huang, fundador de la dinastía Qin, los más fecundos del pensamiento chino, que «se abrió en cien flores y compitió en cien escuelas».

Una de estas escuelas fue la de los legistas (法家, *fa jia*), quienes pretendían transformar a fondo las estructuras sociales tradicionales, sustituyendo el «gobierno mediante ritos» (礼治, *Iizhi*) confuciano por el «gobierno mediante la ley» (法治, *fazhi*); es decir, se trataba de suprimir unos «ritos» que sostenían el régimen jerárquico del sistema esclavista y los privilegios hereditarios de la aristocracia, e implantar el universal imperio de la ley (法, *fa*), una para todos sin excepción, frente al confuciano que reza «los ritos no descienden hasta los hombres comunes ni la ley asciende hasta los nobles». Los legistas negaban todo valor a las virtudes confucianas.

Y también se lo negaba otra importante corriente de pensamiento: el taoísmo. Éste encerraba en su seno toda una serie de escuelas de muy variadas características, aunque con un punto en común: todo su universo ideológico giraba en torno a la idea del Tao. Entre todas estas escuelas destacaban dos, las que seguían, respectivamente, las enseñanzas de los dos grandes clásicos taoístas: el *Lao zi* y el *Zhuang zi*. Se sabía, sin embargo, de una escuela denominada de Huang-Lao, que más tarde gozaría de gran predicamento en la corte imperial sobre todo a comienzos de la dinastía Han. Su nombre derivaba de los del Emperador Amarillo (Huangdi) y de Lao Dan,

supuesto autor del *Lao zi*. Las fuentes en que esta escuela se inspiraba pretendían remontarse, pues, a las doctrinas del Emperador Amarillo y de Lao Dan.

La «universidad» de Ji xia y la escisión del taoísmo

Según cierta tradición, los reyes del Estado de Qi (en el actual Shandong) eran descendientes del Emperador Amarillo, por lo que no es de extrañar que fuera en ese Estado donde las doctrinas de Huang-Lao florecieron a mediados del periodo Zhanguo. Durante los reinados de Wei y de Xuan (siglo –IV) se imitó en la corte de Qi la tradición de finales de la época Chunqiu, a saber, el «cultivo de letrados» (养士, *yang shi*), que acudieron de todos los lugares del Imperio, desde los Estados limítrofes y también desde los más lejanos, a Yingqia, a la sombra de los reyes mecenas. Así, apareció una suerte de universidad, de gran fama y prestigio en su tiempo, llamada Ji xia (稷下). Todas las escuelas sin discriminación, encontrarán acogida en el *xuetang* (学堂, «sala de estudios») de Ji xia, patrocinado por los monarcas de Qi, y entre ellas no faltarán las diversas escuelas taoístas (maestros como Tian Pian, Jie zi, Shen Dao, Huan Yuan, entre otros). El *Huangdi sijing*, que se redactó por aquel entonces como compendio de las doctrinas de la escuela de Huang-Lao, presenta claras semejanzas con cuatro libros del *Guanzi*: el *Xin shu shang* («El arte de la mente, primera parte»), el *Xin shu xia* («El arte de la mente, segunda parte»), el *Bai xin* («La mente blanca») y el *Nei ye* («La obra interior»).

El punto clave de la divergencia en el seno del taoísmo radicará en la diferente interpretación de la vacuidad (虚无, *xu wu*) del Tao y, en definitiva, de la naturaleza misma del Tao. En Chu predomina la interpretación idealista de *Zhuang zi*, quien ante las luchas sociales y políticas de su tiempo adopta una actitud evasiva. La otra tendencia interpreta el vacío del Tao en el sentido del *jing qi* (精气), es decir, dándole un contenido materialista. Es precisamente en Ji xia donde esta tendencia va a evolucionar hacia posiciones próximas al legismo, y acabará convirtiéndose en la escuela de Huang-Lao.

También se difunde por los Estados de Han y Zhao, e incluso encontramos un representante de la escuela, He Guan zi (鹤冠子), en el sureño Estado de Chu. En el Estado de Qi su más sobresaliente figura es Shen Dao, con su obra, conservada en parte, el *Shen zi*; y también en el Estado de Qi se escriben los cuatro libros del *Guan zi* de carácter taoísta, que algunos atribuyen a Song Jian y Yin Wen. Todos ellos se incluyen dentro de la escuela de Huang-Lao.

Taoísmo y legismo

En el Estado de Han son Shen Bu-hai y Han Fei los legistas que se inspiraron en las doctrinas de Huang di y Lao zi[94]. Especialmente Han Fei, discípulo de Xun Kuang —quien también recibió cierta influencia de Huang-Lao—, desarrolló en sentido materialista muchos puntos de la doctrina del Tao, como se puede ver en el *Jie Lao* y el *Yu Lao*, los dos libros de su obra en que comenta el *Lao zi*. Y también, en el Estado de Zhao, encontramos a Heshang Zhangren, citado por el *Shiji* como comentarista del *Lao zi* a finales de Zhanguo, y al que algunos atribuyen los dos primeros libros del *Huangdi sijing*.

La razón de esta simbiosis entre el taoísmo y el legismo, o mejor planteado, el recurso a la terminología de Huang-Lao por parte del pensamiento legista, reside en las necesidades tácticas de su lucha contra el confucianismo. Este último hacía remontar a los antiguos reyes Yao y Shun sus postulados acerca del gobierno por los ritos; con ello prestigiaban a su escuela, al hacerla directa heredera de los grandes monarcas que llevaron el mundo chino a la paz y la prosperidad. Los legistas de Huang-Lao, por su parte, se reclaman auténticos sucesores y partidarios fieles de un sistema de gobierno, el gobierno por la ley, que practicó un emperador anterior a Yao y Shan, el Emperador Amarillo.

La escuela de Huang-Lao en la dinastía Han

Sabemos que la escuela de Huang-Lao alcanzó su apogeo a principios de la dinastía Xi Han, y llegó a gozar incluso del favor imperial en tiempos de los emperadores Jing y Wu y de la emperatriz Dou (–202 a –157). Ésta era una ferviente adepta de Huang-Lao[95]. Sima Qian, en el *Shiji*, dice que muchos filósofos y políticos en aquel tiempo eran adeptos o simpatizantes de la escuela, y cita en este sentido a los filósofos Han Fei, Shen Buhai y Shen Dao. Su naturaleza taoísta se hacía patente al preconizar el uso del *wuwei* como principio fundamental del arte de gobernar.

94. No es, pues, de extrañar que Si-ma Qian en el *Shiji* presente reunidos en la misma sección a Lao zi, Zhuang zi, Shen Bu-hai y Han Fei zi (*Shiji, Lao Zhuang Shen Han líe zhuan*).

95. Llegó incluso a ordenar la destitución y encarcelamiento de algunos altos mandarines que apoyaban abiertamente el confucianismo y se oponían a las doctrinas de la escuela de Huang-Lao.

En aquellos tiempos, la lucha entre confucianos y legistas revistió la forma de enfrentamiento entre los primeros y la escuela de Huang-Lao. Los confucianos se habían recuperado lentamente del desastre que les reportaron sus actividades conspirativas durante el reinado de Qin shi huang, pero estaban lejos todavía de la situación de privilegio que alcanzarían años después. Liu Bang, el primer emperador de la nueva dinastía, sigue la línea de los Qin en su desprecio hacia los confucianos (儒家, *rujia*). Aplicó la política preconizada por los legistas y fue un gran admirador de las doctrinas de Huang-Lao. En la misma línea siguieron sus sucesores, hasta que el emperador Wu (–141 a –87) acabó por decantarse a favor del confucianismo, al que declaró doctrina oficial del Estado, y esto representó el principio del fin de la escuela de Huang-Lao, que con el tiempo acabó por desaparecer.

Tras la desaparición de la escuela, en el siglo –I, pronto se empezó a considerar que la escuela de Huang-Lao no era sino una mera variante de la escuela del *Lao zi*, y ello debido a que algunos importantes textos de la época Qin y Han, como el *Shiji* y el *Han shu*, habían confundido a uno y otro personaje en una y misma figura histórica. Y también el *Lie zi*, tercer gran clásico taoísta, incurre en el mismo error cuando atribuye un fragmento del *Lao zi* a un supuesto *Huangdi shu* («Libro del Emperador Amarillo»)[96]. Esta confusión se ha mantenido a lo largo de dos milenios, y ha limitado y deformado, en parte, el conocimiento que se tenía del amplio espectro de la cultura taoísta. Ahora sabemos con certeza que, además de las escuelas taoístas ya conocidas, en la antigua China y durante siglos existió y se desarrolló la «escuela del Emperador Amarillo» (黄帝学派, *huangdi xuepai*).

BREVE ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS DOS ESCUELAS

A partir del estudio de los textos de Mawangdui se puede descubrir que entre las doctrinas del Emperador Amarillo y las de Lao zi existen innegables diferencias. De hecho, la escuela de Huang-Lao es en realidad la escuela del Emperador Amarillo, y de Lao zi sólo tiene el nombre, añadido por puras razones de conveniencia. Las palabras

96. En el libro I del Lie zi, que se titula *El jade celeste*, leemos: «*El Huangdi shu* (*Libro del Emperador Amarillo*) dice: 'Valle, espíritu, inmortal; llámase *hembra misteriosa*. El umbral de la hembra misteriosa, es la raíz del Cielo y de la Tierra. Continuamente, así es como parece existir, y su eficiencia nunca se agota'». En realidad el fragmento pertenece al capítulo 50 de la versión de Mawangdui (capítulo VI de las versiones tardías) del *Lao zi*.

puestas en boca del Emperador Amarillo parecen más alejadas del taoísmo primitivo que las recogidas en el *Lao zi*. Evidentemente, en éste subsisten muchos, por no decir la casi totalidad, de los elementos primitivos del pensamiento secular de Lao Dan.

Como señalan algunos al explicar estas diferencias internas de la escuela, «Huang» interpreta el vacío del Tao como una materia en abstracto, es decir, desarrolla en un sentido materialista, reinterpretándolo, el Tao de «Lao»[97].

Las modificaciones interpretativas a que se vio sometido el *Lao zi* no se redujeron a esto. Téngase en cuenta que en su origen la postura política del *Lao zi* era opuesta tanto al *lizhi* confuciano como al *fazhi* legista; era contraria a todo tipo de medidas políticas del signo que fueran. Para el ideario original del *Lao zi* todo ello no pasaba de ser inútil, cuando no perjudicial; el gobernante debe renunciar al gobierno activo y, ateniéndose a la «quietud del vacío y no intervención» (虚 静 无为, *xu jing wu wei*), dejar que «el pueblo se reforme por sí mismo», «se rectifique por sí mismo» (cap. 20). El *Lao zi* preconizaba una no-acción políticamente pasiva, que, en último término, favorecía la persistencia del *statu quo* político. En cambio, la escuela de Huang-Lao modificando sustancialmente la interpretación de los términos del *Lao zi*, particularmente del *wuwei*, hizo de la doctrina expuesta en él una base teórica para la realización de las reformas sociales de carácter legista. Así es como la quietud del vacío y la no intervención se convierten en el medio para conservar el gobierno por la ley, ya establecido, e impedir toda usurpación del poder por algún súbdito del emperador, y de esta manera consolidar el poder central. El *wuwei* taoísta, ahora en manos de la escuela de Huang-Lao, adquiere un sentido completamente nuevo. El *wuwei* significa desde este momento la exclusión de toda interferencia en la aplicación de la ley; las leyes, expresión en la superestructura social del nuevo poder, se convierte en el único criterio para la práctica política. El *wuwei* sólo es ya el reflejo de una exigencia política: eliminar toda intervención de las fuerzas sociales regresivas que pudieran poner en peligro el nuevo orden. Es, pues, evidente que el *Lao zi*, en el conjunto de la doctrina de Huang-Lao, servía a principios de la dinastía Han del Oeste para el afianzamiento del nuevo orden. Como evidente resulta también que la posterior influencia confuciana impuso, luego, el

97. Cheng Wu, *Han chu Huang Lao si xiang he fa jia lu xian* (汉初黄老思想和法家路线, El pensamiento de Huang Lao a comienzos de los Han y la línea legista): *Wen wu* 10 (1974).

ideograma 古 (*gu*, «antiguo»), en consonancia con su culto y veneración de la remota antigüedad de los «reyes sabios»[98].

Origen de las dos escuelas

Para establecer los orígenes del pensamiento filosófico de la antigua China, un elemento de valor inestimable lo encontramos en el *Zhuang zi*, donde, en referencia a los sabios de antaño, se dice que todos «proceden del Uno»[99]. Este Uno muy probablemente significa el Tao, con lo cual, en cierto modo, bien podría decirse que todo el pensamiento chino, en mayor o menor medida, esta impregnado de taoísmo.

Si nos remontamos a la época semilegendaria de las denominadas Tres Dinastías[100], en aquel tiempo existía el llamado *zhengjiao heyi* (政教合一, unidad de política y religión), en el que señores y maestros eran una y la misma persona («reyes sabios»). Con el tiempo, ya en la época Chunqiu y Zhanguo, el poder se desplaza hacia abajo, es decir, los antiguos súbditos ascienden a los organismos de poder, y es entonces cuando «el arte del Tao (道术) se quiebra en todo el mundo», como dice el *Zhuang zi*[101]. La redacción del *Lao zi* y del *Huangdi sijing* se remonta precisamente a esos tiempos de grandes cambios, tanto en la base económica como en la superestructura social.

Del «arte del Tao» de los antiguos hablan prácticamente todas las escuelas, incluida la confuciana, si bien quienes hacen del Tao la piedra angular de su edificio filosófico son las corrientes taoístas, entre las que ocupan un lugar destacado las que siguen las enseñanzas de Lao Dan y del Emperador Amarillo. Las primeras menciones al Tao se encuentran en los más antiguos textos chinos que se conservan, como el *Shijing* y el *Shangshu*[102]. En el *Daya-huangyi* (大雅皇矣) del *Shijing* se dice que hay que obedecer las leyes del emperador (顺帝之则, *shundizhize*), mas ¿cuáles son esas leyes del emperador, que lo es del Cielo, no de los hombres? En realidad son las leyes constantes de

98. En este sentido es muy significativo que en el capítulo 58 los dos textos de Ma wang dui digan: «Asiendo el Tao de hoy, gobiérnanse los negocios del presente», mientras que los textos posteriores, sin excepción, dicen: «Asiendo el Tao de antaño, gobiérnanse los negocios del presente».

99. Ver *Zhuang zi*, libro XXXIII, *Bajo el cielo*, I.

100. Tres Dinastías (三代, *sandai*), es decir, las dinastías Xia, Shang y Xi Xhou.

101. *Zhuang zi*, *ibid.*

102. Concretamente en el *Daya-shengmin* (大雅生民) del *Shijing*. A esa mención al Tao dedica un comentario el *Meng zi* en el capítulo *Gao zi shang* (孟子告子上).

la Naturaleza. Los antiguos pensaban que el misterioso e insondable universo necesariamente estaba gobernado por unas leyes supremas, y estas leyes eran la norma de la conducta del hombre. A estas leyes constantes de la Naturaleza se las denominaba *tiandao* (天道, Tao [o Camino] del Cielo), o *tianming* (天命, mandato del Cielo).

El *tiandao* insondable, abstracto, de supremo poder y autoridad, se hace ahora algo concreto, y ése es el origen del *daolun* (道论, doctrina del Tao) de los posteriores confucianos y taoístas. Son estos últimos quienes van a desarrollar la idea del Tao, del que hacen nuevas interpretaciones bajo las nuevas condiciones históricas y sociales. Y son estos cambios, también, los que obligan a las escuelas taoístas a adaptarse y evolucionar, aunque sigue vivo el recuerdo de los maestros y doctrinas de los pasados siglos:

> Quienes antaño sabían practicar el Tao, no podían menos de ser sutiles, misteriosos y de un hondo entendimiento, tan profundos que no se los podía conocer (*Lao zi*, c. 59).
>
> ¿Por qué los antiguos tenían al Tao en tan alta estima? ¿No se dice acaso que con Él se obtiene lo que se busca, y que con Él libre de culpa se ve el que ha cometido delito? (*Lao zi*, c. 25).
>
> En los remotos tiempos, el Señor del Cielo despachó como mensajero al Fénix para que descendiera entre los hombres y les trasmitiera tan sólo la enseñanza sobre el Uno (Tao). Los Cinco Emperadores usaron de ella para distinguir el Cielo de la Tierra, para administrar las cosas dentro de los cuatro mares, para cuidar del pueblo llano, para llevar por el buen camino a todos los letrados (*Huangdi sijing*, «De los métodos eficaces»).
>
> Si se examina la remota antigüedad, se conocerá la omnipresencia del Tao (*Huangdi sijing*, *El origen del Tao*).

El *Lao zi* y el *Huangdi sijing* recogieron y registraron todas estas doctrinas del Tao de los antiguos sabios y maestros, aunque el segundo de ellos las interpretó en un sentido relativamente «heterodoxo», al derivar a posiciones más acordes con los nuevos tiempos. En cierto modo se podría decir que frente al taoísmo de viejo cuño, purista, del *Lao zi*, el de la escuela del Emperador Amarillo bien podría denominarse neotaoísmo. Aunque también es verdad que el *Lao zi* supone y representa una profundización, más que evolución, del primitivo taoísmo hacia posturas más radicales en aspectos que veremos a continuación al exponer con más detalle las diferencias entre las dos escuelas.

La doctrina del Tao

El *Huangdi sijing* y el *Lao zi* de Mawangdui fueron redactados a mediados de la época Zhanguo. Probablemente el *Lao zi* es algo anterior, pero ambos tienen el mismo origen: el *daolun* («doctrina del Tao») de los antiguos.

La doctrina del Tao en la época Zhanguo abarcaba dos grandes campos del pensamiento, a saber, una interpretación de la Naturaleza (自然观, *ziranguan*) y el «tao del monarca» (君道, *jundao*), conjunto de teorías éticas y sociopolíticas.

La interpretación de la Naturaleza en una y otra escuela, como podemos comprobar a partir de ambos textos, es coincidente: el Tao es el origen y fundamento de todo cuanto existe. Y así, leemos:

> Hay una cosa confusamente formada, anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Silenciosa, ilimitada! De nada depende y no sufre mudanza, puede ser tenida por madre del Cielo y de la Tierra. Su nombre desconozco, la denominan Tao (*Lao zi*, c. 69).
>
> Antes de que se formaran el Cielo y la Tierra, era el Gran Vacío Indiferenciado. El Vacío Indiferenciado era el Uno, y sólo el Uno permanente era. Caos donde aún no se distinguen la luz y las tinieblas (*Huangdi sijing*, «El origen del Tao»).
>
> No se pudre en el *yin*, ni se quema en el *yang* [...] los millones de seres lo poseen y así pueden existir; los cientos de negocios en Él se apoyan y así se pueden rematar. Todos los hombres se sirven de Él, mas nadie conoce su nombre; todos los hombres usan de Él, mas nadie ha visto su forma (*Huangdi sijing*, «El origen del Tao»).

Como puede observarse, para ambos el Tao es la raíz, el origen de todos los seres. Por eso Heshang Gong (河上公, finales del siglo II), uno de los principales comentaristas del *Lao zi*, en su explicación del texto correspondiente utiliza las mismas palabras que *El origen del Tao*: «No se pudre en el *yin*, ni se quema en el *yang*» (在阴不腐, 在阳不焦).

Y también uno y otro texto coinciden en sostener la identidad del Tao con el Uno:

> El Cielo alcanzó el Uno [el Tao] y se aquietó, la Tierra alcanzó el Uno y se calmó (*Lao zi*, c. 2).
>
> El Vacío Indiferenciado es el Uno, y sólo el Uno permanente es (*Huangdi sijing*, «El origen del Tao»).

La doctrina del Tao aplicada a la vida del hombre, al terreno de la ética, se plasma en el bien conocido principio taoísta del elogio de la debilidad, de la suavidad, en último término de lo femenino. Y aquí también hallamos plena coincidencia:

> Conoce lo masculino, conserva lo femenino, hazte barranca del mundo (*Lao zi*, c. 72).
>
> Distinguiendo el comportamiento masculino y el comportamiento femenino, también era capaz de distinguir las causas de la desgracia y de la felicidad. Arrogancia, orgullo, insolencia y altivez son formas de comportamiento masculino; [...] el respeto y la modestia, lo son del femenino [...] Triunfar con un comportamiento masculino no procura felicidad; fracasar con un comportamiento femenino, sin falta trae recompensa al final (*Huangdi sijing*, «De los comportamientos femenino y masculino»).
>
> El hombre, al nacer débil y blando, tórnase al morir rígido y duro [...] Fuerza y dureza llevan a la muerte, debilidad y blandura a la vida llevan (*Lao zi*, c. 41).
>
> El fuerte que se hace el débil, vivirá; el débil que se hace el fuerte, se busca su propia perdición. El que valora la debilidad, será afortunado; el que valora la fuerza, será destruido (*Huangdi sijing*, «De los nombres y principios»).

Estas dos antiguas doctrinas taoístas, el Tao como origen y fundamento de los seres y la debilidad como principio rector de la conducta, aparecen recogidas y desarrolladas en importantes textos taoístas posteriores, como el *Guan zi* y el *Huai Nan zi*, entre otros[103].

Pensamiento social y político

Es en el campo del pensamiento social y político donde las diferencias entre el *Huangdi sijing* y el *Lao zi* se manifiestan con más fuerza y claridad. Veamos los puntos principales de discrepancia.

Pasividad

En lo político, la pasividad es la característica principal del pensamiento del *Lao zi*. Algunos autores explican esta pasividad a partir

103. Los textos antiguos que desarrollan estas doctrinas son: en la época Zhanguo el *Xinshu shang*, el *Baixin* y el *Neiye*, del *Guan zi*; el *Jie Lao*, del *Han Fei zi*; en la época Qin el *Yuanshou* del *Lüshi Chunqiu*; en la época Xi Han el *Yuandao* y el *Fanlun* del *Huai Nan zi*.

de las condiciones sociales de aquellos tiempos. Para ellos, el taoísmo del *Lao zi* —y también el del *Zhuang zi*— representa a las clases que han perdido en la lucha política, la nobleza en decadencia desde finales de la época Chunqiu. De ahí su talante pasivo y de aparente pesimismo, que llega a plasmarse en un completo abandono de la vida social (避世, *bishi*). En cambio la escuela del Emperador Amarillo, y en concreto sus cuatro libros, despliegan un espíritu activo y de una aparente confianza en el progreso. En este sentido representarían a la nueva clase de los terratenientes y de las hacendadas familias de origen plebeyo.

Las leyes

El *Lao zi* habla del Tao, no habla de la ley; y el Tao es pura naturaleza, a la cual imita (道法自然, *dao fa ziran*). Hay un pasaje del *Lao zi* sumamente esclarecedor:

> El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia, para ellos los seres sólo son perros de paja. El sabio no tiene benevolencia, para él las gentes del pueblo sólo son perros de paja (*Lao zi*, c. 49).

Lo cual quiere decir que el Cielo, la Tierra y el sabio gobernante, en este caso representantes del Tao, del que todo procede, no intervienen en absoluto en los asuntos mundanos, en los asuntos de la sociedad; dejan que todo discurra espontáneamente, que los seres, humanos y no humanos, espontáneamente nazcan y espontáneamente desaparezcan. En cambio, en el *Huangdi sijing* leemos todo lo contrario:

> El Tao engendra las leyes («El Tao y las Leyes»).
>
> Si [el gobernante] abraza el Tao y se aferra a las normas, el mundo podrá estar unido (*El origen del Tao*).

El *wuwei*

En consonancia con la pasividad, de la que acabamos de hablar, dice el *Lao zi* de Mawangdui:

> El Tao del hombre: actuar y no contender (c. 31)[104].
>
> El que actúa, fracasa (c. 27).

104. La versión tardía del *Lao zi* (*Tao Te Ching*), en lugar de «Tao del hombre», escribe «Tao del sabio» (圣人之道, c. LXXXI).

En cambio, en el *Huangdi sijing*, una y otra vez tropezamos con asertos y recomendaciones que van en dirección diametralmente opuesta, como, por ejemplo, cuando dice:

> Si no se combate, no se puede triunfar («De las cinco medidas de gobierno»).
>
> El sabio en su rectitud obedece al Cielo, y en serena calma trata los negocios de los hombres («De las observaciones»).

Incluso el hombre puede, actuando, llegar a vencer al Cielo:

> Cuando las fuerzas del hombre llegan a prevalecer sobre el Cielo, débese evitar con gran cuidado actuar de forma indebida («El orden del Estado»).

Desde una perspectiva política, la diferencia entre el *wuwei* de la escuela de Lao zi y el del *Huangdi sijing* reside en la interpretación naturalista de la primera, frente al pragmatismo político del segundo. En éste el *wuwei* está condicionado y responde a unas necesidades políticas concretas y coyunturales[105].

Y en parecida línea descubrimos otro choque frontal entre ambas escuelas en torno a la postura que debe adoptar el gobernante respecto a las potencialidades de sus súbditos. El *Huangdi sijing* insiste en que debe aprovechar la inteligencia y el ingenio del pueblo, y respetar sus aspiraciones y sentimientos. En cambio, el *Lao zi*:

> Los que antaño practicaban el Tao, no usaban de Él para ilustrar a las gentes, sino para mantenerlas en la ignorancia (*Lao zi*, c. 28).

Economía

El *Lao zi* apenas habla de cuestiones económicas, y ello sin duda porque el grupo social cuya ideología representa, había perdido la batalla política o estaba en trance de perderla; lo cual explica su escaso o nulo interés por los temas de economía. En cambio, el *Huangdi sijing*, respondiendo a las aspiraciones de la nueva clase dominante, sí que se interesa por tales cuestiones:

> La raíz del hombre está en la Tierra y la raíz de la Tierra está en la conveniencia; la conveniencia depende de los tiempos, el aprovecha-

105. Ver pp. 46-47.

> miento de los tiempos depende del pueblo, el aprovechamiento del pueblo [para el trabajo agrícola] depende de su fuerza; el aprovechamiento de la fuerza [del pueblo] depende del ahorro. Sabiendo cuándo conviene, se cultivará en el momento oportuno; si se aprovecha la fuerza del pueblo sabiendo qué se debe economizar, se producirá riqueza. Si se limitan las alcabalas, el pueblo se enriquecerá («De la rectitud del soberano»).
>
> Si se limitan las alcabalas, el pueblo se enriquecerá (*ibid.*).
>
> El primer año [de gobierno] se deben respetar los usos y costumbres; el segundo, nombrar a personas capaces y virtuosas; el tercero, hacer que el pueblo obtenga beneficios (*ibid.*).
>
> La Tierra tiene [riquezas], y no se cuita porque el pueblo sea pobre. Las gentes del pueblo cortan árboles y se proveen de leña, y así obtienen riqueza (*Aforismos*).
>
> El pueblo a lo largo de su vida se afana y fatiga por procurarse alimento y para asegurar su descendencia. Si no se aparean no hay descendencia, y entonces no habrá nadie para atender a la Tierra; si falta el alimento, tampoco habrá hombres para atender al Cielo («De las observaciones»).

Aislamiento e interiorización

Varios son los fragmentos del *Lao zi* a favor del abandono de los usos del mundo, de la vida retirada y del ocultamiento eremítico:

> Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia [...] Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud [...] Elimínese la industria, rechácese el interés (c. 63).
>
> Tapa las aberturas, cierra las puertas, y acabarás tus días sin fatiga alguna (c. 15).
>
> Divísanse a lo lejos los Estados vecinos, óyese el canto de sus gallos y el ladrar de sus perros, mas las gentes envejecen, y mueren, sin haberse visitado (c. 30).

El *Huangdi sijing*, en clara contradicción, declara:

> El Cielo tiene luz y no se cuita porque el pueblo esté en tinieblas. Las gentes [del pueblo] abren puertas y ventanas, y así les llega la luz (*Aforismos*).
>
> Si no se usa de la ayuda de los demás, ni se escucha los consejos de los sabios, sino que el único apoyo es la solidez de unas murallas, junto

> con las propias fuerzas y valor para defenderse, esto no es sino pura ligereza. Una ligereza sumamente peligrosa. Con semejante ligereza, ni cualquier defensa es sólida, ni se puede ganar combate alguno (*Aforismos*).
>
> Se debe empezar por la propia persona, tener unas normas rectas, y después aplicarlas fuera [de uno mismo], a los demás. Si lo de dentro y lo de fuera están de acuerdo, se podrán hacer las cosas correctamente y conseguir los resultados queridos («De las cinco medidas de gobierno»).

A partir de estas citas del *Huangdi sijing* se puede ver cómo, a diferencia del *Lao zi*, en él se subrayan las ventajas y la necesidad de los contactos e intercambios con el mundo exterior, así como lo importante que es aprender los puntos fuertes de los demás para, de esta manera, aumentar los propios conocimientos.

Debilidad

En cuanto a la fuerza y debilidad, frente a la postura del *Lao zi* de afirmación de la segunda y total rechazo de la primera, el *Huangdi sijing* mantiene unas posiciones no tan radicales; relativiza el papel de la debilidad y toma nota de la relación dialéctica entre ambas:

> El Tao de los hombres es fuerza y debilidad. Usar sólo de la fuerza no es bastante, apoyarse sólo en la debilidad no es suficiente. Los que son fuertes como el tigre, no tendrán un buen final («De las tres prohibiciones»).

Igualdad y jerarquías

La postura igualitarista y contraria a las jerarquías es más que patente en el *Lao zi*. Para él, que siempre toma a la Naturaleza como punto de referencia, el hombre, los hombres, no se diferencian fundamentalmente del resto de los seres. Por eso, rechazando las jerarquías, apunta a una sociedad donde no existan diferencias entre los de arriba y los de abajo, entre nobles y humildes. En ella todos los hombres son verdaderamente iguales, y la riqueza se reparte equitativamente: «Por eso el Tao del Cielo, quita al que tiene de más, y colma al que no tiene bastante» (c. 42).

Ante esto, la postura del *Huangdi sijing* se encuentra ciertamente en las antípodas, pues para él, no sólo las jerarquías deben existir, sino que incluso son absolutamente necesarias por ser acordes con el Cielo, e incluso conformes al mismo Tao.

> Las leyes del Cielo y de la Tierra son constantes, los negocios de la multitud son permanentes, y tampoco cambia el lugar de los nobles y plebeyos («El Tao y las Leyes»).
>
> Si cada cual se conduce conforme a su condición, no habrá disputas entre las gentes (*El origen del Tao*)[106].

La transmisión en una y otra escuela

Las diferencias entre la escuela del *Lao zi* y la del *Huangdi sijing* no sólo son teóricas, sino también en cuanto a la línea de transmisión de sus doctrinas (师丞关系, *shi cheng guanxi*). La del *Huangdi sijing*, o si se quiere, la de la escuela Huang-Lao o escuela del Emperador Amarillo, la podemos seguir a partir del *Leyi liezhuan* del *Shiji*:

> Le Chengong (乐臣公) estudió las doctrinas del Emperador Amarillo y de Lao zi. La línea de sucesión de sus maestros se remontaba a Heshang Zhangren (河上丈人), del que se ignora su lugar de nacimiento. Heshang Zhangren fue maestro de An Qisheng (安期生), éste fue maestro de Mao Xigong (毛翕公), el cual fue maestro de Le Xiagong (乐暇公), quien a su vez fue maestro de Le Chengong, maestro de Gai Gong (盖公). Gai Gong reunió discípulos en las regiones de Gaomi (高密) y Jiaoxi (胶西), en el Estado de Qi, y fue maestro del primer ministro Cao Cen (曹参).

En la época Wei-Jin (siglos III-IV), el *Taiping yulan* (太平御览) empieza a confundir a Heshang Zhangren (época Zhanguo) con Heshang Gong (finales del siglo II), y presenta la anterior línea de sucesión como de la escuela de Lao zi; error que se prolongará hasta nuestros días, confundiendo a las dos escuelas en una sola, la de Lao zi (Laoxue).

De modo que la cuestión que se plantea es, en primer y principal lugar, esclarecer si a principios de los Han, las doctrinas de Huang-Lao, eran Huangxue (黄学, doctrina del Emperador Amarillo) o Laoxue (老学, doctrina de Lao zi o Lao Dan). En el momento actual todo apunta a favor de la primera tesis[107].

106. «Condición» (分) se refiere aquí a las jerarquías sociales.

107. Ver Yu Mingguang, *Huang Lao sixiang chutan* (黄老思想初探): *Xiangtan Daxue xuebao* (湘潭大学学报) 1 (1985). Además, examinando el pensamiento y la práctica política de Cao Cen y de su maestro Gai Gong, podemos descubrir que la línea de sucesión corresponde a Huangxue y no a Laoxue, pues vemos que las enseñanzas de Gai Gong sobre el Tao y el *wuwei* se corresponden con las expuestas en el *Huangdi sijing*, y son muy diferentes de lo que dice el *Lao zi*.

En cuanto a las transmisiones de la escuela Laoxue, podemos remitirnos a lo que dice el *Shiji* hablando de *Zhuang zi* en el *Han Fei zi liezhuan*: «Sin embargo, sus ideas maestras (要本, *yaoben*) derivan de la doctrina de Lao zi [...] para esclarecer el arte de Lao zi». Lo cual prueba la larga tradición de la Laoxue. De hecho el *Hanshu* dice que antes de la dinastía Xi Han existían tres textos que transmitían las enseñanza de Lao zi: cuatro libros del *Lao zi* de Lin shi (老子邻氏经传), treinta y siete libros del *Lao zi* de Fu shi (老子傅氏经说) y seis libros del *Lao zi* de Xu shi (老子徐氏经说). Además, a finales de la dinastía Han existía un comentario al *Lao zi* (说老子, *Shuo Lao zi*), de Liu Xiang, en cuatro libros.

Posteriormente, las enseñanzas de Lao zi fueron en parte asimiladas por los confucianos y, por otro lado, la religión taoísta sacralizó el *Lao zi*. De este modo la escuela Laoxue perduró, mientras que la Huangxue se extinguió. La razón es obvia: dado que era sobre todo una escuela de teoría política, cuando el emperador Wudi proscribió a todas las otras escuelas y proclamó oficial a la confuciana, esta última sustituyó a la de Huang-Lao, y absorbió sus teorías. La escuela del Emperador Amarillo poco a poco se fue debilitando y a partir de la dinastía Sui (finales del siglo VI) ya no se vuelve a hablar de ella.

El hecho histórico es que el taoísmo, igual que otras antiguas escuelas, se escindió en su día, y así aparecieron dos grandes escuelas con una importante influencia social: Laoxue y Huangxue. Y en cuanto al papel desempeñado, el de la escuela Huangxue taoísta es equiparable al del confuciano Xun zi: una y otro ejercieron una gran influencia en el legismo, que absorbió y desarrolló importantes elementos de ambas teorías.

SOBRE ESTA TRADUCCIÓN

Como arriba hemos señalado, de los más de 16.000 caracteres de que constan los cuatro libros del Emperador Amarillo, algunos aparecen deteriorados, otros resultan ilegibles, y otros sencillamente se han borrado. Esta circunstancia hace imposible una traducción completa y cabal de la obra, aunque tampoco es óbice para alcanzar un buen conocimiento de su contenido.

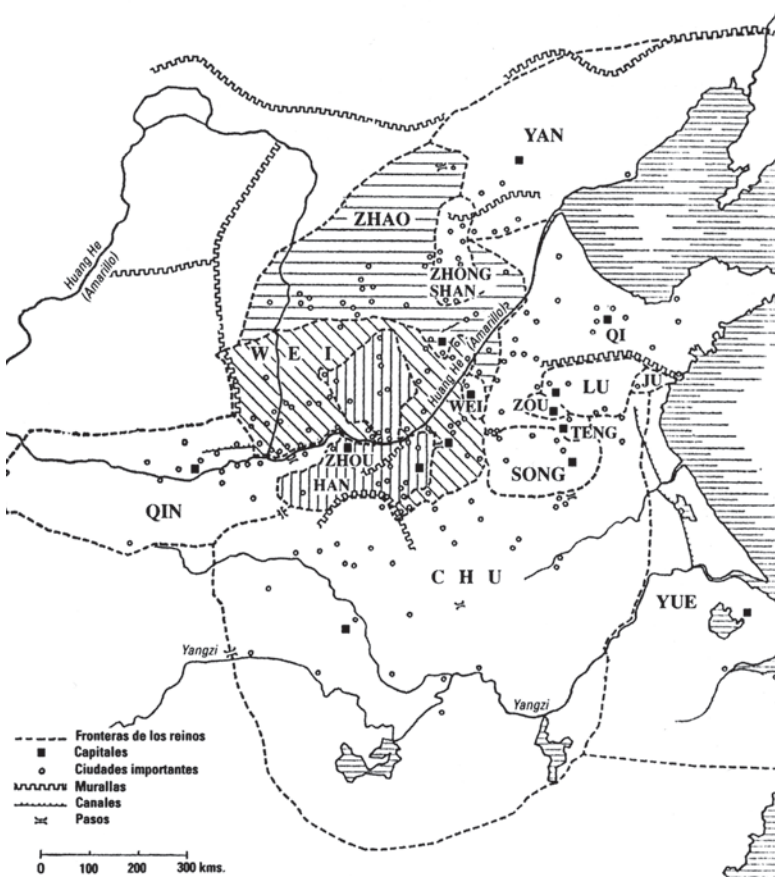
Por otra parte, en el original el título de los libros y capítulos aparece al final de cada uno de ellos, mientras que en nuestra edición los hemos trasladado al principio.

En la traducción se escriben entre paréntesis las necesarias aclaraciones o añadidos que pueden facilitar al lector la comprensión del texto cuando éste presenta alguna dificultad o ambigüedad.

Entre corchetes se escribe la traducción de caracteres que los eruditos suponen son los que en el original aparecen borrados o deteriorados.

Los puntos suspensivos entre corchetes significan una laguna en la traducción porque se ha perdido uno o varios caracteres.

Los círculos negros que aparecen en *Aforismos* separando párrafos son los mismos que aparecen en el original.


YAN
ZHAO
ZHONG SHAN
Huang He (Amarillo)
W E I
Huang He (Amarillo)
QI
LU
JU
WEI
ZOU
TENG
ZHOU
HAN
SONG
QIN
C H U
YUE
Yangzi
Yangzi
Fronteras de los reinos
Capitales
Ciudades importantes
Murallas
Canales
Pasos
0 100 200 300 kms.

CRONOLOGÍA DE LA ANTIGUA CHINA

Hace 2 millones de años	Hombre de Wushan Hombre de Yuanmou Hombre de Lantian Hombre de Pekín Hombre de Shandingdong		Tres Augustos y Cinco Emperadores
–6000	Neolítico (cultura deYangshao, cultura de Shilingxia)		*Sociedad primitiva*
–3100	(cultura de Majiayao)		
–2200	(cultura de Machang) Emperador Amarillo		
–2100			
–2000	(cultura de Qijia, cultura de Erlitou) Dinastía Xia		
–1900			
–1800			
–1700		–1766	
–1600	(cultura de Kayue)		
–1500			
–1400	Dinastía Shang o Yin		
–1300	(cultura de Xindian, cultura de Siwa)		*Sociedad esclavista*
–1200			
–1100			
–1000	Dinastía Xi Zhou (Zhou del Oeste)	–1066	
–900			
–800	----------	–771	
–700	Época Chun qiu (Primavera y Otoño)	–722	
–600			
–500	Dinastía Dong Zhou (Zhou del Este) ----------	–481 –475	
–400	Época Zhan guo (Estados Combatientes)		
–300		–221	
–200	Dinastía Qin	–206	*Sociedad feudal*
–100	Dinastía Xi Han (Han del Oeste)		
0	----------	+24	
+100	Dinastía Dong Han (Han del Este)		
		+220	

BIBLIOGRAFÍA*

EN LENGUA CHINA

Libros

CHEN GUYING, *Huangdi si jing jinzhu jinyi* (Los cuatro libros del Emperador Amarillo con notas y traducción [al chino moderno]), Shangwu, Taipei, 1995.

FAN WENLAN, *Zhongguo tongshi jianbian* (Compendio de historia general de China), Renmin, Pekín, 1949; reed. 4 vols., 1965.

FENG YOULAN, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de la filosofía china), 2 vols., Shangwu, Shanghai, 1934.

FENG YOULAN, *Zhongguo zhexue shi lunwen ji* (Colección de artículos sobre Historia de la filosofía china), Renmin, Shanghai, 1958.

FU JUYOU y CHEN SONGCHAN (eds.), *Guan zi*, Shangwu, Shanghai, 1926.

FU JUYOU y CHEN SONGCHAN (eds.), *Mawangdui Hanmu wenwu* (Reliquias culturales de las tumbas de Han de Mawangdui), Hunan chubanshe, Hunan, 1992.

HU SHI, *Zhongguo gudai zhexue shi* (Historia de la filosofía antigua china), Shangwu, Shanghai, 1961.

HU SHI, *Huai Nan zi*, Zhonghua shuju, Taibei, 1966.

INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS DE CHINA, *Zhong guo zhe xue shi zi liao jian bian* (Compendio de materiales de Historia de la filosofía china), Zhonghua shuju, Pekín, 1962; reed. 8 vols., 1973.

LI XUEQIN y XIE GUIHUA (eds.), *Lie zi*, Shangwu, Taibei, 1965.

LI XUEQIN y XIE GUIHUA (eds.), *Jianbo yanjiu 2001* (Estudio de [los textos sobre] tablillas y sobre seda 2001), Editorial de la Universidad de Pedagogía de Guangxi, Nanning, 2001.

LÜ BUWEI, *Lüshi chunqiu* (Primavera y Otoño de Lü), edición *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1935; Zhonghua shuju, Taibei, 1982.

REN JIYU, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de la filosofía china), Renmin, Pekín, 1966.

REN JIYU, *Zhongguo zhexue shijian bian* (Compendio de Historia de la filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.

* Para una más extensa bibliografía sobre taoísmo, puede consultarse la de *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, del mismo autor, Trotta, Madrid, [2]2010, pp. 137-141.

SIMA QIAN, *Shi ji* (Registros históricos), Zhong hua shuju, Pekín, 1973.
TENG RENSHENG (ed.), *Chuxi jianbo wenzi bian* (Sobre la escritura en tablillas de bambú y en seda), Hubei jiaoyu chubanshe, Wuhan, 1995.
WU GUANG, *Huang Lao zhi zhe xue tong lun* (Estudios generales sobre la filosofía de Huang Lao), Zhejiang renmin chubanshe, Hangzhou, 1985.
YANG RONGGUO, *Zhongguo gudai sixiang shi* (Historia del pensamiento antiguo chino), Renmin, Pekín, 1954; reed. 1973.
YU MINGGUANG, *Huangdi sijing jinzhu jinyi* (El *Huangdi Sijing* con anotaciones y traducción modernas), Yuelu shushe, Changsha, 1993.
YU MINGGUANG (explicación y notas), ZHANG CHUN (traducción al chino moderno), FENG YU (tr. al inglés), *Huangdi sijing* (Los cuatro libros del Emperador Amarillo), Yuelu shushe, Changsha, 2006.

Artículos

CHENG WU, «Hanchu Huang Lao sixiang he fajia luxian» (El pensamiento de Huang Lao a comienzos de los Han y la línea legista): *Wenwu* (Culturales), Pekín 10 (1974).
GUO MO RUO, «Jixia Huang Lao xuepai de pipan» (Crítica de la escuela de Huang-Lao de Jixia): *Shi pipan shu* (Diez libros de crítica), Shanghai (1950).
HONG LOU, «Changsha mawangdui san hao hanmu chutu boshu jianjie» (Presentación de los libros en seda desenterrados en la tumba Han n.º 3 de Ma wang dui en Chang sha): *Lishi yanjiu* (Estudios de historia) 1 (1974).
TANG LAN, «Huang di si xiang chu tan» (Aproximación a los cuatro clásicos de Huang di): *Wen wu* (Reliquias culturales) 10 (1974).
TANG LAN, «Mawangdui chutu *Lao zi* yibenjuan qian guyishude yanjiu» (Investigación de los antiguos manuscritos perdidos que preceden a la versión B del *Lao zi* de Mawangdui): *Kaogu xuebao* (Boletín de arqueología) 1 (1975), pp. 7-38.
YU MINGGUANG, «Huanglao sixiang chutan» (Investigaciones preliminares sobre el pensamiento de Huang-Lao): *Boletín de la Universidad de Xiangtan* 1 (1985).
ZHOU SHIRONG, «Mawangdui hanmu zhong de renwu ruxiang qi ji minzu tedian chutan»: *Wenwu yanjiu congkan* (Revista general de estudios sobre reliquias culturales) 2 (1986), pp. 71-77.

EN OTRAS LENGUAS

CARROZZA, P., «A Critical Review of the Principal Studies on the Four Manuscripts Preceding the B Version of the Mawangdui Lao zi»: *B.C. Asian Review* 13 (2002), pp. 49-69.
CHANG Ch., *Le monde du tao*, Stock, Paris, 1979.
CHANG, L. S. y YU FENG (trads.), *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor: Original Mawangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.

DE BARY, W. Th. y LUFRANO, R. J. (eds.), *Sources of Chinese Tradition: from 1600 through the Twentieth Century*, 2 vols., Columbia University Press, New York, 2001.
DEMARIAUX, J.-C., *Le Tao*, Cerf, Paris, 1990.
ELORDUY, C. (tr.), *Dos grandes maestros del Taoísmo: Lao Tse y Chuang Tzu*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
ELORDUY, C. (tr.), *El libro de los cambios*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
ELORDUY, C. (tr.), *Mo Ti. Política del amor universal*, Tecnos, Madrid, 1987.
FUNG, Yu-lan (Feng Youlan), *The Spirit of Chinese Philosophy*, tr. E. R. Hughes, Kegan, London, 1947.
FUNG, Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosophy*, tr. D. Bodde, Princeton University Press, Princeton, 1953.
GRAHAM, A. C., *Disputers of the Tao*, Open-Court, La Salle (Ill.), 1989.
GRANET, M., *Remarques sur le Taoïsme ancien*, Études sociologiques sur la Chine, Paris, 1953.
GRANET, M., *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, 1968.
HANSEN, Ch., *A Doist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, New York, 1992.
HARLEZ, Ch. de (tr.), *Textes taoïstes*, Annales du Musée Guimet, Paris, 1891.
KALTENMARK, M., *Lao Tseu et le Taoïsme*, Seuil, Paris, 1965.
KIELCE, A., *Le sens du Tao*, Le Mail, Paris, 1985.
MASPERO, H., *Melanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine* II. *Le Taoïsme*, Bibliothèque du Musée Guimet, Paris, 1950.
MASPERO, H., *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, Paris, 1972; tr. esp. *El taoísmo y las religiones Chinas*, Trotta, Madrid, 2000.
PEERENBOOM, R. P., *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, State University of New York Press, New York, 1993.
PRECIADO IDOETA, I. (tr. y ed.), *Lie zi* (*El Libro de la Perfecta Vacuidad*), Kairós, Barcelona, 1987.
PRECIADO IDOETA, I. (tr. y ed.), *Zhuang zi* (*Maestro Zhuang*), Kairós, Barcelona, 1996.
PRECIADO IDOETA, I. (tr. y ed.), *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, Trotta, Madrid, [2]2010.
RAGUIN, Y., *Leçons sur le Taoïsme*, Institut Ricci, Paris, 1981.
ROBINET, I., *Histoire du Taoïsme*, Cerf, Paris, 1991.
RYDEN, E. (tr.), *The Yellow Emperor's Four Canons*, SOAS, University of London, 1997.
RYDEN, E. (tr.), *The Yellow Emperor's Four Canons: A Literary Study and Edition of the Text from Mawangdui*, Guangqi chubanshe, Taipei, 1997.
SCHWARTZ, B., *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985.
WATTS, A., *Tao: The Watercourse Way*, tr. H. González Trejo, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1976.
WELCH, H. y SEIDEL, A., *Facets of Taoism*, Yale University Press, New Haven/London, 1979.

WIEGER, L., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien-hien, 1917.
WIEGER, L., *Les Pères du système taoïste*, Les Belles Lettres, Paris, 1950.
YATES, R. D. S., *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China*, Ballantine Books, New York, 1997.
ZENKER, E. W., *Histoire de la philosophie chinoise*, Payot, Paris, 1932.

LOS CUATRO LIBROS DEL EMPERADOR AMARILLO

Huangdi sijing (黄帝四经)

DE LAS LEYES PERMANENTES (经 法)
EN TOTAL CINCO MIL (CARACTERES)

1. EL TAO Y LAS LEYES (道 法)

El Tao engendra las leyes. Las leyes son el criterio para medir lo que se gana y lo que se pierde, y el fundamento para distinguir con claridad[1] lo recto de lo torcido. [Por eso] quienes aferran el Tao generan leyes y no osan violarlas; una vez establecidas las leyes, no se atreven a ignorarlas. Capaces de hacer de las leyes su propia norma de conducta, pueden luego entender de los grandes negocios del mundo[2] y nunca caen en extravío. Vacío y sin forma[3], profundo y oscuro[4], mas todos los seres han nacido de Él.

En la vida lo más dañino son los deseos, el no sentirse nunca satisfecho. En la vida es menester trabajar, y lo más dañino en el trabajo es no respetar los tiempos; respetar los tiempos [...][5]. El trabajo comprende diversas labores, y en estas labores lo más dañino es contravenir las normas, no mantener un justo equilibrio, ignorar el fin que con ellas se persigue. Cuando se llevan a cabo las diversas actividades, es menester usar de la palabra, y en su uso lo más dañino es faltar a lo prometido, no respetar a los demás, engañarse a sí mismo, exagerar los hechos, decir que sobra cuando es que falta.

1. Traducimos por «distinguir o conocer con claridad» el ideograma 明 (*ming*), que significa «luminosidad», «iluminar», y está compuesto por dos pictogramas que representan el sol y la luna.

2. La expresión 天下 (literalmente «bajo el Cielo») significa «el mundo» o «el Imperio». En nuestra traducción hemos empleado uno u otro significado guiándonos por el contexto.

3. 虛无形 («vacío y sin forma»). Esta misma expresión aparece también en el *Xinshu shang* del *Guan zi*: «Llámase Tao a lo vacío y sin forma».

4. Dice el *Lao zi*: «¡Profundo y oscuro, en él se halla la esencia sutil!» (65 [XXI]).

5. Este párrafo, para algunos comentaristas, debe entenderse referido a una sociedad agrícola donde el trabajo, las labores del campo, son fundamentales: «En la vida es menester trabajar los campos, y lo más dañino en el trabajo es no respetar las estaciones».

Por eso, aunque los seres salen todos de la profunda oscuridad[6], unos mueren y otros viven, unos fracasan y otros triunfan. Desgracia y felicidad, ambas proceden del Tao, mas no se sabe cómo se producen la una y la otra[7]. El solo camino para llegar a este conocimiento es (mantenerse en) la vacuidad del no-ser. Del no-ser vacío se forman hasta las cosas más menudas[8], que por fuerza han de tener una forma y un nombre. Una vez establecidos los nombres y las formas, ya se puede distinguir lo que es negro de lo que es blanco[9]. Por eso, quienes dominan el Tao, cuando manejan los negocios del Imperio, no se muestran obstinados, no porfían por ocupar los primeros puestos, no actúan[10], no buscan su propio interés[11].

De ahí que cuando en el Imperio surge algún problema, sólo se puede resolver observando las leyes y las normas. Y esto es así porque sólo a partir de unas leyes y normas establecidas se puede juzgar adecuadamente la conducta de los hombres y la naturaleza de las cosas. [Los más] justos son clarividentes, los más clarividentes son hombres de gran mérito; los más rectos permanecen en la quietud, los que permanecen en la máxima quietud son sabios; los desinteresados son hombres de conocimiento, los hombres de máximo conocimiento son ejemplo para todo el mundo[12]. Úsase la balan-

6. «Profunda oscuridad» (冥冥) se refiere al Tao. El *Jie Lao* del *Han Fei zi* lo expresa claramente: «El Tao [...] es una cosa profundamente oscura».

7. Muerte y vida, fracaso y triunfo, desgracia y felicidad, todo procede del Tao. Dice el *Neiye* del *Guan zi*: «El Tao [...] para el hombre si lo pierde es la muerte, si lo obtiene es la vida; para las cosas (asuntos) si lo pierden es el fracaso, si lo obtienen es el triunfo». Y también leemos en el *Renjianxun* del *Huai Nan zi*: «Desgracias y felicidad habitan juntas, y el provecho y el daño son vecinos; y esto sólo lo pueden distinguir los hombres sabios, espirituales».

8. 秋毫 («pelo otoñal») significa el pelo y las plumas de los animales que se renuevan en otoño. Por ser fino se emplea aquí para designar las «cosas más menudas».

9. En cuanto a «formas» (形) y «nombres» (名), las primeras se refieren a las cosas materiales, los segundos aquí encierran un sentido amplio: «leyes, órdenes», «títulos», «discursos». Se trataría, pues, de observar una estricta y justa correspondencia entre los nombres (o títulos) y las cosas (o personas) que significan (o a las que se confieren). Y siendo así, esos «nombres» servirán de fundamento para distinguir lo negro (erróneo) de lo blanco (correcto), y de esa manera se podrá actuar con entera justicia cuando se impongan castigos o se concedan recompensas.

10. En este caso, el termino *wuwei* (无为, «no actuar») no tiene el mismo sentido que el *wuwei* del *Lao zi*. Ver Introducción, pp. 46-47.

11. 无私 (*wu si*) significa «carecer de egoísmo».

12. Clarividentes (明, *ming*). Quietud (静, *jing*). Sabios (圣, *sheng*). Desinteresados (无 私, *wu si*). Hombres de conocimiento (智, *zhi*). En cuanto a «norma», el carácter 稽 tiene aquí el sentido de «ejemplo», «modelo». Este mismo carácter aparece también en el *Lao zi*: «Tener siempre presentes estas dos razones, es también una norma

za para conocer el peso[13], las leyes sirven para juzgar lo que es justo y conforme al Cielo[14].

Todo lo que hay bajo el Cielo muda según cierto principio natural, y es de acuerdo a este principio como se puede juzgar las conductas de los hombres. A veces las cosas son complicadas[15], y se amontonan los asuntos, mas disponiendo de *dou* y *dan*, y provistos de *chi* y *cun*[16], no hay ningún misterio que se nos pueda escapar. Por eso se dice: «Disponiendo de un completo código de leyes, se puede gobernar (un Estado)». Hay Estados extinguidos que vuelven a recuperarse, y Estados arruinados que consiguen sobrevivir; ¿quién conoce la misteriosa razón? Lo que está muerto resucita, y de la desgracia se obtiene felicidad, ¿quién conoce la razón última?

Sólo quienes retornan para buscar la raíz en lo que no tiene forma (el Tao), sólo ellos pueden llegar a saber cuál es el origen y causa de la desgracia y de la felicidad. El solo método que permite adaptarse a los cambios es detenerse cuando se ha alcanzado el equilibrio. Si lo ligero y lo pesado no están equilibrados (cuando se pierde el equilibrio), eso significa que se ha perdido el Tao. Las leyes del Cielo y de la Tierra son constantes, los negocios de la multitud son permanentes, y tampoco cambia el lugar de los nobles y plebeyos; hay también un método constante para conservar a los ministros, y una norma permanente cuando se dan órdenes al pueblo.

Las leyes constantes del Cielo y de la Tierra: las cuatro estaciones, la oscuridad y la claridad, el hacer crecer y el hacer morir, la debilidad y la fortaleza[17]. Los negocios permanentes de la multitud:

principal (稽 式). Tener siempre presente esta norma principal, a eso llaman 'misteriosa virtud'» (6 [LXV]).

13. También el *Zhuang zi* nos habla de pesas y balanzas: «Fabrican unos pesas y balanzas para pesar, y los otros roban con pesas y balanzas» (Libro X, *Desvalijadores de arcas*).

14. 天当 («apropiado y conforme al Cielo»). Es decir, para juzgar si las acciones del hombre están o no de acuerdo con el Tao del Cielo, es decir, con las leyes naturales.

15. 直木 (literalmente «enderezar la madera») aquí, guiándonos por el contexto y según los comentaristas, se referiría al hecho de descubrir la clave y esencia de los problemas cuando éstos presentan una gran complicación.

16. El 斗 (*dou*) es un utensilio para medir la capacidad de los áridos, rectangular, de boca grande y base pequeña y con asa. También es unidad de medida de capacidad, equivalente aproximadamente a un decalitro. Diez *dou* son un 石 (*dan*). El *dan* es también una unidad de peso, equivalente a alrededor de 60 kg. El *chi* (尺) es una regla y también una unidad de medida de longitud, equivalente a un tercio de metro. Un 寸 (*cun*) es la décima parte de un *chi*. Aquí *dou dan chi cun* se refieren al conjunto de leyes y normas.

17. Oscuridad y claridad (晦 明, *hui ming*) se refieren al día y a la noche. En la

el cultivar del hombre y el tejer de las mujeres[18]. El lugar inmutable del noble y el plebeyo: el dotado y virtuoso ocupa el lugar del noble, y el del plebeyo quien de tales cualidades carece. El método constante para conservar a los ministros: repartir los cargos conforme a los talentos y capacidades de cada cual. La norma permanente cuando se dan órdenes al pueblo: eliminar la idea del propio interés y afirmar el sentido de lo colectivo. Si se modifican las normas permanentes, y se sobrepasa el debido límite, se deberán emplear métodos especiales para mantener la situación. Es menester que lo normal y lo especial se sitúen cada uno en su propio lugar[19], y que los nombres (de las cosas) queden bien establecidos.

Las cosas, no importa que sean grandes o pequeñas, ocupan todas un lugar[20]. El ir en contra o el ir a favor (oponerse u obedecer), el nacer y el morir, vienen determinados por la naturaleza de las cosas; y conforme a esa su naturaleza se puede establecer el nombre de cada una. Una vez establecido su nombre y su forma, las cosas se rectifican por sí mismas. Por eso sólo quien posee el Tao puede conseguir tres cosas: hacia arriba, comprender el retornar del Cielo[21]; en medio, comprender la diferencia entre soberano y vasallos; hacia abajo, averiguar las causas del principio y el final de los infinitos seres, y esto sin pretender hacerse dueño y señor de ellos. De esta manera puede alcanzar la mayor simplicidad y la máxima sutileza[22], y hacerse tan

antigua China la primavera y el verano, cuando crecen las plantas, era el tiempo de nacer y crecer, en tanto que el otoño y el invierno, cuando las plantas se agostan y mueren, era el tiempo de dar muerte. Debilidad y fortaleza se relacionan con el *yin* y el *yang*.

18. Obsérvese el ideograma 男 (*nan*), que significa varón: está compuesto por dos ideogramas simples que significan «campo cultivado» (田) y «fuerza» (力). Primitivamente, en lugar de 力 se escribía otro signo que representaba una mano (las manos que trabajan los campos).

19. 正, «lo general», es lo normal, en contraposición con 奇, «lo especial», lo que es excepción a la norma. En el *Lao zi* aparece referido al terreno militar: «Gobiérnase un Estado con normas permanentes (正); úsase en la guerra de tácticas cambiantes (奇)».

20. 舍 («casa», «morada») significa aquí «ocupar un lugar en el espacio».

21. «El retornar del Cielo» (天之反) se refiere a las leyes de los movimientos celestes, en su constante retornar al principio. Cf. *Lao zi*: «Lo grande se desplaza sin cesar, lo que se desplaza sin cesar se extiende hasta muy lejos, hasta tan lejos que acaba por retornar» (69 [XXV]).

22. «La mayor simplicidad y la máxima sutileza» es traducción de 至素至精. El significado original del carácter 素 es «seda sin teñir». Aquí significa simplicidad, ausencia de artificio, carencia de deseos egoístas e interesados. El mismo carácter e idea aparece en el *Lao zi*: «Ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior» (63 [XIX]).

amplio como lo que no tiene forma[23]. Cuando alcance ese estado, Vuestra Majestad podrá llegar a ser soberano del mundo[24].

23. «Lo que no tiene forma» (无形) se refiere al Tao.

24. El carácter 正, que aquí hemos traducido como «soberano», también puede significar «modelo». Cf. *Lao zi*: «Quien conoce la reposada quietud, puede ser modelo (正) del mundo» (8 [XLV]).

2. EL ORDEN DEL ESTADO (国 次)[1]

Si un Estado pierde el orden legal, el caos se apoderará de todo el país[2]. Si se quita y no se da[3], no se podrá destruir por completo, ni ocupar por largo tiempo, el Estado conquistado. Si se conquista un Estado sin cumplir cabalmente con el principio del Cielo (quitar y también dar), el conquistado, ahora débil, hallará en el futuro la ocasión de prosperar de nuevo. Si las campañas militares y las prohibiciones no son justas, se obtendrá un resultado, contrario al deseado, de propias desgracias y males.

Si se lanza una campaña militar contra un Estado que merece ser destruido por sus crímenes, es necesario destruirlo por completo. No apropiarse de las tierras conquistadas, sino entregarlas en feudo a hombres capaces y virtuosos, a eso llaman «mérito del Cielo». El Cielo y la Tierra no buscan su propio interés[4], y las cuatro estaciones se suceden sin descanso. Cuando se funda un Estado, un sabio (soberano) aparece para gobernarlo (de acuerdo con el Tao del Cielo). Si se transgreden los principios (del Cielo) y no se actúa [apropiadamente], el Cielo enviará grandes calamidades. Cuando las fuerzas del hombre llegan a prevalecer sobre el Cielo, débese evitar con gran

1. El ideograma 國 (*guo*) se forma a partir del ideograma 或, que significa «feudo», un territorio (一) defendido por las armas (戈) de un señor que habita en un castillo (口). Cuando este territorio queda perfectamente consolidado dentro de unos límites precisos (口), se convierte en un Estado en el pleno sentido de la palabra.

2. Hemos traducido por «caos» la expresión 大匡. El carácter 匡 equivale a 枉 («torcer», «falsear»). Aquí tiene el sentido de «injusticia», aunque también, derivadamente, significa «desorden». Por tanto, la frase también podría traducirse: «una gran (大) injusticia reinará en el país». La expresión 社 稷, ***sheji***, que suele traducirse por «país», significa literalmente «dioses de la tierra y de los cereales». Es un claro remanente del ancestral pensamiento naturalista y samánico de los antiguos pueblos de China.

3. 夺而无予 («quitar y no dar») quiere decir que cuando se conquistan tierras de otro Estado, deben entregarse para su gobierno a personas de reconocida probidad y talento.

4. 无私. Ver nota 11 del capítulo anterior.

cuidado actuar de forma indebida. Y si, por el contrario, es el Cielo el que prevalece sobre el hombre, debe éste obedecer y someterse a aquél, doblándose primero para estirarse después. Es de todo punto necesario observar cabalmente los principios del Cielo y nunca arrogarse lo que sólo mérito del Cielo es.

Ocupar un Estado, reconstruir luego sus murallas, aposentarse en sus palacios, deleitarse en el sonido de sus campanas y tambores, gozar de sus riquezas, apoderarse de sus doncellas[5], a eso se llama [...] (contravenir los principios del Tao). Esas conductas degeneradas, contrarias al Tao, ponen al Estado en gran peligro y acaban provocando su desaparición[6]. Por eso, sólo el sabio es capaz de cumplir cabalmente con los principios del Cielo, y gobernar usando el Tao del Cielo. El Tao del Cielo y de la Tierra comprende tres funciones[7]. Quien, luego de haber triunfado y acumulado riquezas, aún no se siente satisfecho, no hace sino ponerse en peligro y atraer el desastre sobre su propia persona[8].

Por eso el sabio, cuando emprende la conquista de otro Estado, derriba sus murallas, destruye sus campanas y tambores, reparte sus riquezas, dispersa a sus doncellas, divide su territorio y lo entrega en feudo a hombres capaces y virtuosos; a eso se llama «mérito del Cielo». Y es así como, una vez el mérito ganado, ya no se pierde, y se excusan posteriores desastres. No se debe tener prisa por conseguir resultados, no hay que ser indolente, no se debe esquilmar la tierra[9], no se debe abusar de la fuerza, no hay que formar camarillas.

A los que tienen prisa por triunfar, el Cielo les quita [el brillo]; [si se es indolente], la tierra se torna un erial; si se esquilma la tierra, el Cielo castigará con desastres; los que abusan de la fuerza, acaban vagando por extrañas tierras; los que forman camarillas, se ven ata-

5. 妻其子女, que aquí hemos traducido «apoderarse de sus doncellas», significa tomar a sus mujeres por esposas o concubinas.

6. El ideograma 亡 (*wang*) etimológicamente es el dibujo de un hombre que entra en un escondite. De ahí el sentido derivado de «desaparecer», y también «perecer».

7. Las «tres funciones» (三功) se refieren al Cielo, a la Tierra y al hombre.

8. Esta misma idea aparece en el *Lao zi*: «Retirarse una vez se ha triunfado, he ahí el Tao del Cielo» (53 [IX]).

9. 毋阳窃 («No hay que tener prisa por conseguir resultados») significa literalmente: «no hay que robar el *yang*», pero aquí probablemente se está refiriendo a los trabajos agrícolas, en el sentido de «no hay que forzar los tiempos requeridos para que las cosas maduren según los ritmos de la Naturaleza». En cuanto a «no hay que esquilmar la tierra» (毋土敝), encontramos la misma idea en el *Leshu* del *Shiji*: «Si la tierra se esquilma, no crecerá la yerba ni los árboles».

cados desde dentro y desde fuera. Tener prisa por triunfar es causa de males; la indolencia, de hambrunas; el esquilmar la tierra, la arruina; abusar de la fuerza hace perder el favor del pueblo; formar camarillas provoca el caos. Éstas son las denominadas «cinco contravenciones»[10]. Cuando se dan las «cinco contravenciones» [...] el núcleo de la Tierra. (Quien) cambia lo establecido y muda las normas, actúa arbitrariamente y todo lo trastorna[11], dando rienda suelta a sus deseos y caprichos, ese tal pone en grave peligro a su persona y al final provoca su propia [desgracia]. [Esto] es transgredir los principios (del Cielo) y no actuar de forma apropiada.

10. 逆 (*ni*, «contravención») significa «ir en contra», «desobedecer». El número cinco (五) es ampliamente empleado en China a la hora de clasificar y diferenciar elementos de un conjunto. El ideograma que lo representa era en los tiempos más antiguos un aspa, que con sus cuatro brazos y el centro simboliza los cinco elementos (五行, *wu xing*), es decir, agua, tierra, fuego, metal y madera. Posteriormente se añadieron dos trazos horizontales arriba y abajo como símbolos del Cielo y de la Tierra. De ahí la explicación de los letrados chinos: el cinco representa a los dos principios, el *yin* y el *yang*, dando forma a los cinco elementos en el espacio que media entre el Cielo y la Tierra.

11. El carácter 爽 («trastornar», «alterar») aparece en el *Lao zi*: «Los cinco sabores trastornan el gusto del hombre» (56 [XII]).

3. DE LA RECTITUD DEL SOBERANO (君 正)

El primer año (de gobierno) se deben respetar los usos y costumbres; el segundo, nombrar a personas capaces y virtuosas[1]; el tercero, hacer que el pueblo obtenga beneficios, el cuarto, promulgar ordenanzas y decretos; [el quinto, usar de los castigos para llevar al pueblo por el recto camino; el sexto], conseguir que el pueblo se muestre temeroso y respetuoso; y el séptimo, ya se podrá organizar al pueblo para salir en campaña militar.

Si el primer año se respetan los usos y costumbres, se pueden conocer las reglas del pueblo. Si el segundo año se nombra [a personas capaces y virtuosas], el pueblo se esforzará en su trabajo. Si el tercer año se exime al pueblo de impuestos, se conseguirá que el pueblo obtenga beneficios. Si el cuarto año se promulgan ordenanzas y decretos, el pueblo se mostrará temeroso y respetuoso. Si el quinto año se usa de los castigos para llevar al pueblo por el recto camino, el pueblo no dejará sus asuntos al azar. Si el sexto año [...] [Si el séptimo] año se es capaz de organizar al pueblo para salir en campaña militar, se podrá derrotar a cualquier enemigo por poderoso que sea.

Se deben respetar los usos y costumbres para ganarse la voluntad del pueblo; y nombrar a los hombres capaces y virtuosos para estimularlos y aprovechar sus talentos; [para hacer que el pueblo obtenga] beneficios, es menester levantar las prohibiciones, relajar los fielatos y reducir las alcabalas; cuando se promulgan decretos, hay que organizar al pueblo en «diez y cinco»[2], formar un ejército, y poner al frente de él a personas capaces y virtuosas; usar de los castigos para llevar al pueblo por el recto camino significa ejecutar

1. Los tres elementos pictóricos que componen el ideograma 德 (*de*), que se acostumbra traducir por «virtud», significan «caminar», «rectitud» y «corazón» (mente). Es decir, una conducta recta.

2. Antiguas unidades organizativas civiles y militares. El 伍 era una agrupación de cinco familias o una escuadra de cinco guerreros; el 什, una agrupación de diez familias o de dos escuadras de cinco guerreros.

a los criminales y no ser indulgente; [el pueblo se muestra temeroso y respetuoso] [...]; si se es capaz de organizar al pueblo para salir en campaña militar, el pueblo dará la vida por su país. Si se da una orden, todos sin excepción deberán cumplirla; unidos en el Tao y con [una voluntad] común, [los de arriba] y los de abajo no deben disputar, ni el pueblo albergar torcidos designios, y sólo entonces se podrá disponer de una sólida defensa y también se podrá partir en campaña militar. Se da una orden, y no deja de cumplirse: ésa es la costumbre; el hombre y la mujer se animan mutuamente: eso es el amor; se debe actuar o se debe reposar[3], y todo el mundo así hace: eso es respetar los tiempos (del Cielo); no considerar los premios [como un favor], ni quejarse de los castigos: eso es lo adecuado. Entre nobles y plebeyos hay diferencias, y distintos grados entre los más capaces y virtuosos y quienes lo son menos. No deben ser iguales la vestimenta del noble y la del plebeyo, es punto de jerarquías. Si se quiere que en el Estado no haya ladrones ni bandidos, ni aparezcan falsarios y estafadores, ni las gentes alberguen malas intenciones, para ello es del todo menester que se provea al pueblo de bastante vestido y de suficiente comida, y que además se apliquen estrictamente los castigos. Un Estado que tiene de sobra es invencible cuando se defiende; un Estado que no tiene bastante, si ataca a otro, es atacarse a sí mismo.

El Cielo tiene sus tiempos de morir y de nacer, y también el Estado tiene sus políticas de morir y de nacer[4]. Imitar en el nacer al Cielo alimentando la vida, a eso se dice *wen*; imitar en el hacer morir al Cielo, castigando con la muerte, a eso se dice *wu*[5]. Si [el *wen*] y el *wu* se aplican conjuntamente, obedecerá todo el mundo. La raíz del hombre está en la Tierra y la raíz de la Tierra está en la conveniencia; la conveniencia depende de los tiempos, el aprovechamiento de los tiempos depende del pueblo, el aprovechamiento del pueblo (para el trabajo agrícola) depende de su fuerza; el aprovechamiento de la fuerza (del pueblo) depende del ahorro.

3. 动 («actuar») aquí se refiere a salir en campaña militar, y 静 («descansar») designa propiamente los trabajos agrícolas en tiempos de paz.

4. 死生之政 (*sishengzhizheng*, «políticas de morir y de nacer»), se refiere a la política de castigos y recompensas.

5. El carácter 文 (*wen*, «lo civil») y el carácter 武 (*wu*, «lo militar») significan el uso de la persuasión (*wen*) o bien de la fuerza (*wu*) como método de gobierno. Por ello, el *wen* equivale a la política de la virtud (德政, *dezheng*), a la política de las recompensas, mediante la cual se «alimenta al pueblo» (养生, «alimentar la vida»), en tanto que el *wu* practica el 刑政, *xingzheng*, la política de castigos.

Sabiendo cuándo conviene, se cultivará en el momento oportuno; si se aprovecha la fuerza del pueblo sabiendo que se debe economizar, se producirá riqueza. Si se limitan las alcabalas, el pueblo se enriquecerá; si el pueblo se enriquece, tendrá dignidad y vergüenza; con el sentimiento de dignidad y vergüenza, la obediencia de las leyes se hará costumbre, y así no se delinquirá, ni, por tanto, se afrontará el castigo; la costumbre de obedecer las leyes, y así el no delinquir, ni, por tanto, afrontar el castigo, es el mejor método para garantizar una sólida defensa y la victoria en la guerra. Las leyes y las normas son el supremo criterio para juzgar lo que es justo. Cuando se gobierna mediante leyes y decretos, no se puede actuar sin orden ni concierto, ni tampoco se puede actuar sin orden ni concierto cuando se elaboran y promulgan esas leyes y decretos.

Sólo se puede gobernar bien un Estado cuando se busca el interés común y no el privado, y cuando se actúa con justicia a la hora de conceder premios y aplicar castigos. [No] se agobie al pueblo con trabajos excesivos, redúzcanse las alcabalas y los tributos, respétense los tiempos de la labranza y la cosecha, que así el gobierno hará que reine la paz. Si (el gobernante) no se conduce como un padre, las gentes no lo obedecerán[6]; si carece de las virtudes de una madre, el pueblo no se esforzará en servirle. Si se conduce como un padre y una madre, es que posee las virtudes del Cielo y de la Tierra. Si se hacen las tres cosas (antes expuestas), todos los asuntos saldrán adelante. Si (el gobernante) es capaz de poner a su servicio a hombres heroicos y de reconocido valor, la defensa del Estado estará más que garantizada. Si sabe poner en práctica el *wen* y el *wu*, todo el mundo se someterá. Si sus órdenes se acomodan a la voluntad del pueblo, éste las cumplirá. Si ama al pueblo sin hacer distinciones[7] y de forma desinteresada, el pueblo sentirá afición hacia el de arriba (el soberano).

6. El carácter 子, traducido aquí por «gentes», designaba antiguamente a hombres y mujeres, en general. Derivadamente, se refiere al pueblo llano.

7. El amor universal (兼 爱, *jian ai*), sin acepción de personas, es uno de los pilares del pensamiento del *Mo zi* (墨 子) y de la escuela moísta (墨 家) en general.

4. DE LOS <SEIS> LÍMITES (大《六》分)

Si quieres observar un Estado[1], observa a su soberano; si quieres observar una familia, observa al padre. El que es capaz de gobernar bien un Estado puede ser su soberano; el que es capaz de gobernar bien una familia es digno de ser tenido por padre. Cuando se observa un Estado, hay que prestar atención a seis (situaciones) contrarias (a los intereses del Estado). Si el hijo sustituye al padre y ejerce sus funciones, o si el ministro[2] sustituye al soberano y ejerce sus funciones, un tal Estado, aunque sea fuerte y poderoso, no podrá reinar sobre el mundo[3]. Si los consejeros y ministros se alejan de la corte, no habrá paz en el Estado[4]; y si aun así el soberano no acaba de percatarse, el país sufrirá un daño irreparable. Si el soberano pierde su lugar, el Estado ya no tiene fundamento; mas si para entonces los ministros no han perdido sus puestos y autoridad, aún seguirá existiendo una base; en medio del sufrimiento [el Estado podrá subsistir]. Si el soberano pierde su lugar, el Estado cae en la ruina, y si para entonces los ministros pierden puestos y autoridad, las órdenes ya no se obedecerán; eso significa un Estado en decadencia. Si se hacen con el poder la esposa y las concubinas[5], el gobierno caerá en gran confusión, hombres y mujeres lucharán entre sí por el poder[6] y estallarán guerras internas; dícese de semejante Estado que va camino de su destrucción.

1. 观国 («observar un Estado») es descubrir los aspectos buenos (o positivos) y los malos (o negativos) que hay en un país.

2. El carácter 臣 significa «ministro» y también «vasallo».

3. El ideograma 王 (*wang*), que se suele traducir por «rey», simboliza a la persona (trazo vertical) que pone en comunicación al hombre (trazo horizontal intermedio) con el Cielo (trazo horizontal superior) y con la Tierra (trazo horizontal inferior).

4. 外位, aquí traducido por «alejarse de la corte», se refiere a los ministros que abandonan la corte para entrar al servicio de otro señor feudal.

5. La expresión 主两 se emplea aquí para significar una situación política en la que el poder es detentado por la esposa y las concubinas del monarca.

6. 男女争威 («hombres y mujeres lucharán entre sí por el poder») se refiere al

Cuando el primogénito usurpa el puesto de su padre, eso significa quebrantar la piedad filial[7], y en ese caso, aun los siervos abandonarán a la familia. Cuando un gran consejero ejerce los poderes del soberano, a eso se llama engaño[8], y en ese caso, si el Estado es fuerte, se debilitará; si es de mediana fuerza, se arruinará; si es un pequeño Estado, desaparecerá. Si los consejeros y ministros se alejan de la corte, a eso se dice contravención[9]; el Estado perderá la paz, y en ese caso, si es un Estado fuerte, estará en peligro; si es de mediana fuerza, se debilitará; si es un pequeño Estado, se arruinará. Si el soberano pierde su lugar, mas los ministros no pierden sus puestos y autoridad, a eso se llama «tener fuera la raíz»; la desgracia acechará de cerca al Estado, y en ese caso, si es fuerte, se encontrará con muchos problemas; si es de mediana fuerza, estará en gran peligro; y si es un Estado pequeño, se debilitará. Si el soberano pierde su lugar, y también los ministros pierden sus puestos y autoridad, a eso se denomina «carecer ya de fundamento»[10]; ni los de arriba ni los de abajo tienen ya una raíz, y un daño incalculable amenaza al Estado; y en ese caso, si es un Estado fuerte será su ruina; si es de mediana fuerza, su destrucción; si es pequeño, su completa y total desaparición. Si el soberano es un tirano, y los ministros unos corruptos, significa el caos total; acosado desde fuera y alborotado por dentro, el Cielo lo fulminará con una gran calamidad; y en ese caso, poco importa que el Estado sea fuerte o sea pequeño, acabará pereciendo sin remisión. Si el soberano comparte el poder con esposa y concubinas, y por el poder compiten y luchan entre sí, a eso llámase gran extravío; surgirán enfrentamientos armados, y en ese caso, si es un Estado fuerte, se arruinará; si es un Estado mediano, perecerá; si es un Estado pequeño, desaparecerá por completo.

Cuando se observa un Estado, es menester prestar atención a seis (situaciones) favorables (a los intereses del Estado). Si el soberano no pierde su lugar, el Estado [tendrá un fundamento]. [Si los ministros] pierden sus puestos de gobierno, abajo ya no habrá raíz; el Esta-

enfrentamiento entre la esposa y las concubinas, por un lado, y el monarca y sus fieles consejeros, por el otro.

7. 上悖 (*shangbei*) significa aquí 牾逆 (*wuni*, «faltar a la piedad filial»), es decir, actuar contrariamente al respeto y obediencia debidos al padre. 嫡子 («primogénito») tiene dos significados: «hijo de la esposa» (no de la concubina), o en particular, «hijo mayor de la esposa».

8. 壅塞 (*yongsai*) significa «ocultar», «embaucar».

9. La expresión 逆成 («contravención», «desobediencia») significa realizar algo contrario al Tao. Aparece en otros dos pasajes del texto.

10. 无根 significa literalmente «no tener raíz».

do sufrirá contratiempos, mas seguirá existiendo. Si el soberano es amable y generoso con sus ministros, y éstos le son leales, el Estado se mantendrá en paz. Si el soberano se comporta como debe comportarse un soberano y los ministros como deben comportase los ministros, reinará la armonía entre los de arriba y los de abajo, y el Estado será fuerte y poderoso. Si el soberano es capaz de hacer que se apliquen las normas y los ministros actúan conforme a la razón[11], el Estado se volverá en un Estado hegemónico y prosperará. Si el soberano reúne en torno suyo a los ministros y éstos lo obedecen como los radios de una rueda, podrá llegar a reinar sobre el entero mundo[12]. Los seis favorables y los seis contrarios son el límite entre la existencia y la destrucción, entre [la prosperidad y la ruina (de los Estados)]. El soberano debe dominar estos seis límites[13] para hacerlos el criterio y fundamento de la vida y de la muerte, de los premios [y de los castigos], de la necesidad o no de lanzar una campaña militar. Actuando así, reinará una gran paz en el mundo, y su luminosa virtud servirá a todos de ejemplo. En armonía con el Cielo y con la Tierra, cubrirá con su manto protector a todos y a todos sostendrá[14], sin el menor interés personal; y es así como podrá reinar sobre el entero mundo.

El arte (tao) de reinar sobre el mundo comprende Cielo, Hombre y Tierra[15]. Si se usan los tres armoniosamente, [...] y se podrá poseer el mundo. El soberano debe sentarse en el trono cara al sur[16], y los ministros deben mostrase respetuosos y no atreverse nunca a engañarlo. Los de abajo deben obedecer y no atreverse nunca a engañar a sus superiores. Siendo así, la multitud de gentes vivirá en armonía y todos trabajarán contentos en el servicio de su soberano; entonces

11. Es decir, si los ministros actúan conforme al 理 («principios racionales»).

12. El carácter 辐 («radios de una rueda») lo encontramos también en el *Lao zi*: «Treinta radios convergen en el cubo de una rueda, y merced a su vacío, el carro cumple su misión» (*55* [XI]).

13. Los «seis límites» (六分, *fen*) son las seis leyes (六律) de que nos habla el *Benjingxun* del *Huai Nanzi*: «Los señores (君者, *junzhe*) usan las seis leyes [...] Las seis leyes son: dar vida y dar muerte, premiar y castigar, dar y quitar».

14. 兼覆载 («a todos cubrir y sostener») aparece también en el *Zhuang zi*, referido en este caso al Tao: «El Tao cubre y sostiene a todos los seres, ¡inmenso en su grandeza!» (Libro XII, *Cielo y Tierra*).

15. Es decir, el arte (tao) de reinar sobre el mundo comprende los tiempos del Cielo, la armonía del Hombre, y el provecho de la Tierra.

16. En la antigua China sentarse mirando al sur (南面) era la posición de mayor respeto, y por ello así lo hacían tanto el emperador como los señores feudales o los ministros.

el territorio del Estado se ampliará, su población se multiplicará y su ejército será tan poderoso, que no habrá en el mundo enemigo que se pueda resistir.

La virtud del *wen* llega hasta los de abajo, la espada [del *wu*] alcanza a [...] (los nobles y poderosos); tal es el fundamento de todo reinado[17]. Mas si no se conoce el arte de reinar, ser rey del mundo resultará imposible. Quien conoce [el arte] de reinar nunca deja de ocuparse de los negocios del Estado, aunque mucho guste de las partidas de caza; ni olvida los importantes asuntos, pese a disfrutar con los placeres de la mesa; ni llega a perder la cabeza por causa de tesoros o beldades. Comparado con los demás que en el mundo usan de ejércitos, es capaz de triunfar gastando poco, [puede vencer en la batalla y sus órdenes se cumplen], [...] entonces el Estado será rico y el pueblo [...] (fuerte) [...]. El que [no] conoce el arte de reinar deja de ocuparse de los negocios del Estado, porque mucho gusta de las partidas de caza; olvida los importantes asuntos, por disfrutar con los placeres de la mesa; llega a perder la cabeza por causa de tesoros o beldades. Comparado con los demás que en el mundo usan de ejércitos, no es capaz de triunfar pese a gastar mucho, no puede vencer en la batalla y sus órdenes son [imposibles de cumplir], [...] pierde [...] vacío [...] con el Cielo [...] entonces el Estado se empobrece y el pueblo emigra a otras tierras. [...] los sabios no permanecen a su lado, y el mundo no le respalda. En tales circunstancias, si aún no es capaz de ver la importancia de recurrir a los letrados y de tomar como maestros a quienes poseen el Tao, las gentes de la capital[18] huirán de la ciudad y no quedará nadie para defenderla.

El que reina sobre el mundo está dotado de una misteriosa virtud[19], posee [...] una inteligencia única [...], reina sobre el mundo, sin que el mundo sepa por qué[20]. Quien reina sobre el mundo da más

17. La virtud del *wen* se refiere aquí a la política de recompensas, en tanto que la espada del *wu* significa la política de castigos.

18. Antes de la época de los Estados combatientes, durante la antigua dinastía Zhou, se denominaba 国人 (*guoren*, «hombres del país») a los habitantes de la capital.

19. 玄德 («misteriosa virtud») es la suprema virtud (至德), la virtud profunda (深德). De ella habla también el *Lao zi*: «El Tao los engendra, la virtud los alimenta, la materia les da forma, y una figura (concreta) los termina. El Tao los engendra y alimenta, hace que crezcan, que se desarrollen, los provee de estabilidad y sosiego, los nutre y protege. Engendra sin apropiarse, ayuda sin hacer alarde, hace crecer mas no gobierna, es su nombre 'misteriosa virtud'» (14 [LI]).

20. Cf. *Lao zi*: «De un gran gobernante, los de abajo sólo conocen su existencia» (61 [XVII]).

importancia a los letrados[21] que a los asuntos del Estado, y por eso el Estado goza de estabilidad y su persona de seguridad; desprecia las riquezas y estima altamente el saber, y por eso resplandece el mérito y se acrecen las riquezas; desprecia su persona y estima altamente a quienes poseen el Tao, y por eso su persona es altamente estimada y sus órdenes cumplidas. Y de ahí que todo el mundo tome como ejemplo a [quien reina] sobre el mundo. Un príncipe[22] reúne un gran ejército y lanza una expedición de castigo contra los que no quieren someterse; ejecuta o encarcela a los que han cometido crímenes, mas haciendo esto no persigue su propio interés. Y por eso todo el mundo obedece sus órdenes y nadie hay que ose desobedecerlas. Quienes se encuentran por debajo de él[23], sólo saben guerrear y pelear entre sí; próximo está su fin, y cuando llega ignoran de dónde y cómo ha venido. En lo tocante a príncipes y a reyes, su [...] sólo los que saben reinar son capaces de cubrir con su manto protector y sostener al mundo entero, y es así como hacen posible que todas las cosas lleguen a su acabamiento.

21. Los letrados (士) eran uno de los cuatro grandes grupos sociales (四民) de la antigua China. Los otro tres eran los agricultores (农), los artesanos (工) y los mercaderes (商).

22. El carácter 霸 se puede traducir por «déspota», y también por «príncipe». En este último sentido se aplicaba a quien estaba investido de la máxima autoridad de entre los señores feudales.

23. Es decir, los que no tienen capacidad para reinar, ni para ser príncipes.

5. DE LAS CUATRO NORMAS (四 度)

Si el soberano y el ministro invierten sus puestos, dícese trasgresión; si los capaces y virtuosos y quienes no lo son ocupan cargos al mismo tiempo, dícese desorden; trabajar y descansar cuando no es el tiempo apropiado, dícese trasgresión; disponer de la vida y de la muerte de los hombres de forma arbitraria, dícese crueldad. La trasgresión acarrea la pérdida del fundamento (de toda autoridad)[1]; el desorden, la pérdida de la idoneidad (de los cargos); la trasgresión, la pérdida de la oportunidad (de la cosecha); [la crueldad], la pérdida del favor de las gentes. Cuando se pierde el fundamento [se produce un gran caos]; cuando se pierde la idoneidad de los cargos se violan las competencias; cuando se pierde la oportunidad de la cosecha sobreviene la hambruna; cuando se pierde el favor de las gentes, éstas acaban odiando (al soberano). Todos los cambios y movimientos tienen al Cielo como modelo. El Tao del Cielo no está lejos, (con nosotros) entra y se queda, (con nosotros) sale y retorna[2]. Si el soberano y el ministro ocupan los puestos que les corresponden, se habla de tranquilidad; si los capaces y virtuosos y quienes no lo son ocupan cargos apropiados, se habla de rectitud; trabajar y descasar según los tiempos dispuestos por el Cielo y por la Tierra, dícese *wen*; ejecuciones y expediciones de castigo justas y razonables, dícese *wu*. Con la tranquilidad reina la paz en el Estado; a la rectitud acompaña el buen gobierno; con el *wen* [brota la claridad], y con el *wu* se gana fuerza. Con la paz se consigue un fundamento; con buen gobierno se conquista la voluntad del pueblo; con la claridad se obtiene la ayuda

1. El fundamento (本) se refiere al soberano, que encarna el principio de autoridad.

2. «Todos los cambios y movimientos (周 迁) tienen al Cielo como modelo» quiere decir que son circulares y vuelven al principio. Cf. *Lao zi* (69 [XXV]): «Gira y retorna, sin descanso» (esta frase sólo aparece en las versiones tardías). En el mismo capítulo del *Lao zi* se dice: «Lo grande (el Tao) se desplaza sin cesar, lo que se desplaza sin cesar se extiende hasta muy lejos, hasta tan lejos que acaba por retornar».

del Cielo; con la fuerza se impone respeto a los demás Estados. Conformándose al Cielo y a la Tierra, uniéndose al sentir de las gentes, practicando al mismo tiempo el *wen* y el *wu*, así es como el soberano puede llegar a conseguir que los de arriba y los de abajo piensen y actúen con una sola mente y un solo corazón.

Un cabal conocimiento de las cuatro normas[3] es del todo necesario si se quiere conseguir que reine la estabilidad en el mundo y la paz en el Estado. Si se aplican correctamente estas normas en el gobierno interior, mas se usan torcidamente al tratar los asuntos externos, aunque se obtenga provecho no dejará de haber daño. Si se usan torcidamente en el gobierno interior, y se aplican correctamente al tratar los asuntos externos, aunque se obtenga provecho, no se podrá evitar la final ruina del Estado. Si se aplican torcidamente tanto en los negocios internos como en los de política exterior, significa un doble desastre: se pondrá en gravísimo peligro tanto a la propia persona (del soberano), como al Estado, hasta llegar a la muerte del primero y a la ruina del segundo. Si se aplican correctamente tanto en lo interno como hacia el exterior, eso significa estar de acuerdo con el Cielo. En ese caso se triunfa, y los frutos del triunfo no se pierden, y en el futuro se estará libre de todo desastre.

Quienes gozan de gran fama, [mas son de poca sustancia], no pasan de ser hombres vulgares. En todas las acciones se debe seguir el Tao. La rectitud ha de ser la raíz de todo cuanto se haga. Si se quiere asir el Tao y respetar la razón (del desarrollo de los seres) es del todo menester empezar por este fundamento. Con la obediencia (al Cielo) como principio de conducta, ni aun contra Estados culpables se ha de recurrir a acciones de castigo, pues es menester conformarse a la razón del Cielo. El que quebranta los acuerdos, se hallará en gran aprieto; quien abusa de los castigos, acabará perjudicándose a sí mismo. Quien da la espalda a las conductas torcidas y se ajusta a lo debido, actuará siempre de la manera más apropiada. Aunque puede que no triunfe, cuando menos no sufrirá la desgracia del Cielo.

No hay que [...]. No hay que estorbar la muerte para prolongar una vida de sufrimiento. No hay que usar de vacuos nombres (para asustar a los demás). Si la fama excede a la realidad, el buen nombre

3. Las cuatro normas son las arriba referidas: que el soberano y el ministro ocupen sus puestos respectivos; que los capaces y virtuosos y quienes no lo son ocupen cargos apropiados; que se trabaje y descanse según los tiempos ordenados por el Cielo y por la Tierra; y que las ejecuciones y expediciones de castigo sean justas y razonables.

acaba arruinado[4]. Cuando el *yang* alcanza su apogeo y se da la muerte, y cuando el *yin* alcanza su apogeo y se da la vida, esto es contravenir el mandato del *yin* y el *yang*[5]. El *yang* en su apogeo da muerte por fuera, el *yin* en su apogeo da vida por dentro[6]. Si se contraviene (los principios d)el *yin* y el *yang*, y se alteran sus respectivas posiciones, a lo más sobreviene la ruina del Estado, a lo menos la desgracia se abate sobre la propia persona. [...] establecer la vida. Cuando se llega al límite se comienza a retornar al principio, cuando se llega al máximo de prosperidad, comienza la decadencia; tal es el Tao del Cielo y de la Tierra, y la ley que rige los humanos negocios. [...] obedecer y contravenir son lo mismo en el Tao, mas diferentes en la razón. Un claro conocimiento de lo que significa obedecer y contravenir es norma del Tao[7]. Si un (Estado) fuerte se abaja ante un (Estado) débil, ¿habrá algún Estado al que no se pueda vencer? Si el noble se abaja ante el plebeyo, ¿habrá algún hombre que no obedezca? Si un hombre capaz y virtuoso se abaja ante el que no lo es, ¿[...] que no [...]?

Lo que se dibuja con un compás es redondo; lo que se dibuja con una escuadra, [cuadrado]; recta es la línea debajo de [la cuerda entintada (del carpintero)]; llana [la superficie sobre] las aguas. El *chi* y el *cun* se usan como medida de lo grande y de lo pequeño, de lo largo y

4. La expresión «la fama excede a la realidad» (声溢于实) debe entenderse a la luz de una doctrina que aflora reiteradamente a lo largo del texto: la necesaria correspondencia entre el nombre y la realidad que significa. Ver nota 9 de «El Tao y las Leyes».

5. Según la antigua doctrina del *yin* y el *yang*, el *yin* gobierna la muerte y el *yang* gobierna la vida. Al mismo tiempo, el *yin* se relaciona con los castigos, y el *yang* con la virtud (recompensas). Así leemos en el *Dong Zhonshu zhuan* del *Han shu*: «El *yin* es el *qi* del castigo; el *yang* es el *qi* de la virtud». «La primavera es cuando el Cielo hace nacer; la benevolencia (仁) es por lo que el hombre virtuoso (君) ama; el verano es cuando el Cielo hace crecer; la virtud (德) es de lo que el hombre virtuoso se alimenta; la escarcha es con lo que el Cielo mata; las penas es con lo que el hombre virtuoso castiga». Ésa es la razón por la que se contraviene el mandato del *yin* y el *yang* cuando se mata en el momento en que el *qi* del *yang* se encuentra en su apogeo (en primavera-verano), y cuando se da vida (o recompensas) cuando el *qi* del *yin* está en su plenitud (en otoño-invierno). El ideograma 命 (*ming*), traducido normalmente por «mandato», significa el decreto por el que el Cielo fija el destino del hombre. Etimológicamente se compone del ideograma 令, *ling* («decreto») al que se ha añadido el pictograma 口 («boca»).

6. En otoño e invierno las plantas en los campos y montañas («fuera») se secan y mueren; en primavera y verano se renueva la vida de las plantas («desde dentro»).

7. Obediencia y desobediencia, el respetar y el infringir la ley, sólo se distinguen en el plano de la razón (理), pues en el Tao, al igual que todos los contrarios, se identifican. Un claro conocimiento de esta doble relación entre obediencia y desobediencia es «norma del Tao» (道纪).

de lo corto; la balanza se usa para medir lo liviano y lo pesado; el *dou* y el *dan* se usan para medir lo mucho y lo poco. Estas ocho medidas son criterios habitualmente empleados[8].

Los periodos del movimiento del Sol, de la Luna y de las estrellas, el ciclo de las cuatro estaciones, los estados [de movimiento y de reposo], los lugares interior y exterior; son todos criterios del Cielo. Lo alto (montañas) y [lo bajo (valles)] no ocultan sus formas, ni lo hermoso y lo feo esconden su condición[9]; son criterios de la Tierra. Que el soberano y sus ministros no pierdan sus puestos y autoridad, que los letrados no pierdan sus cargos, nombrar a personas idóneas para cada puesto, suprimir los intereses egoístas y fomentar los intereses comunes, tales son los criterios del hombre. La belleza y la fealdad cada una tiene su nombre, la obediencia y la contravención cada una tiene su forma (de manifestarse), la verdad y la falsedad cada una tiene su fundamento. Cuando los reyes y duques dominan estos principios pueden hacer que el mundo vaya por el recto camino.

Si, de acuerdo con los tiempos del Cielo, se lanza una campaña militar contra un Estado que debe ser destruido, eso se llama *wu*. Si tras el éxito con las armas se aplica una política de *wen*, en ese caso se habrá alcanzado plenamente la meta perseguida. Si en la labor de gobierno se emplean dos tercios de *wen* y un tercio de *wu*, se podrá reinar sobre el mundo[10]. Si un soberano es estúpido, y se aparta de los principios del hombre, y sabiendo lo que está bien no lo hace y sabiendo lo que está mal no se corrige, y en su extravío no se percata de todo ello, el tal soberano hallará una muerte violenta. Débiles se llama a quienes, inocentes y sin culpa, no pueden prevenir y evitar la muerte, no pueden impedir la violencia de los fuertes. Los fuertes [...]. Cuando el nombre se corresponde con el mérito, permanece largo tiempo; cuando el nombre no se corresponde con el mérito, sino que excede con mucho la realidad, eso significa la pérdida del Tao: al final, inexorablemente, acarrea una gran desgracia sobre la propia persona. Atesorar oro, perlas y jades es fuente de desgracias; holgarse con mujeres y darse a los placeres, despilfarrando las riquezas (del

8. Estas ocho medidas parecen referirse al compás, a la escuadra, a la cuerda entintada, al agua, al *chi cun* (尺寸), a la balanza y al *dou dan* (斗石). En ese caso serían siete, faltaría una; probable error del copista. Sobre la balanza, ver nota 13 de «El Tao y las Leyes».

9. 美 («hermoso») parece referirse a las tierras fértiles, y 恶 («feo»), a las áridas.

10. Según la antigua doctrina del *yin yang*, el *yin* se relaciona con los castigos, y el *yang* con la virtud (ver *supra* nota 5), y por eso se dice que el *yin* corresponde al *wu* y el *yang* corresponde al *wen*.

Estado)[11], es raíz de desórdenes sociales. Si se guarda la fuente de las desgracias y se alimenta la raíz de los desórdenes, ni aun los sabios podrán salvar al soberano.

11. El carácter 燔 es aquí sinónimo de 烧, por lo que 燔财 se traduce por «despilfarrar las riquezas». En el *Lao zi* hallamos sentencias relacionadas: «Por eso, una desmedida afición conlleva forzosamente un gran desgaste, y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida» (7 [XLIV]); «Una sala colmada de oro y de jade, nadie la podrá guardar; el que se engríe de su nobleza y riquezas, atrae sobre sí la desgracia» (53 [IX]).

6. DISERTACIÓN (论)

Un señor de hombres es fundamento de la imitación [del Cielo y de la Tierra]; de él es de donde emanan las órdenes; el mandato de [...]. Si no imita al Cielo, pierde su espiritual sabiduría (神, *shen*); si no muestra gran respeto hacia la Tierra, pierde su fundamento; si no sigue [las normas de las cuatro estaciones], el pueblo se quejará; si no dispone bien lo exterior y lo interno[1], y no se adapta debidamente a los cambios del movimiento (trabajo) y del reposo, difícil le será administrar los negocios del Estado, tanto los internos [como los de política exterior]. Si pierde todas [las ocho] rectitudes[2] [...]. [Si imita al Cielo, manifestará su espiritual sabiduría; si muestra gran respeto hacia la Tierra], tendrá el fundamento (de su gobierno); si sigue [las normas de las cuatro estaciones] [...] el pueblo no se quejará; [si dispone bien] lo exterior [y lo interno, y se adapta debidamente a los cambios del movimiento y del reposo], le será fácil [administrar los negocios del Estado], tanto los internos como los de política exterior.

1. Es decir, los cargos dentro y fuera de palacio.

2. No hay unanimidad de criterio entre los comentaristas a la hora de explicar cuáles son las aquí denominadas «ocho rectitudes» (八正). Si nos atenemos al contexto, debería tratarse de los principios arriba enumerados: imitar al Cielo; mostrar gran respeto por la Tierra; seguir las normas de las cuatro estaciones; disponer bien lo exterior y lo interno; adaptarse debidamente a los cambios del movimiento (trabajo) y del reposo. Ahora bien, dado que son cinco, y no ocho, otra posible explicación sería no considerar las dos primeras, y entonces tendríamos ocho: las cuatro estaciones, lo exterior y lo interno, el movimiento y el reposo (esta explicación parece la más plausible si observamos un pasaje de unas líneas más adelante). Para algunos, las «ocho rectitudes» están relacionadas con los ocho lugares (八位, *ba wei*) que cita el *Taishi Gong zixu* del *Shiji*: «La escuela del *yin yang* tiene una serie de normas (教令, que establecen lo debido y lo prohibido) en relación al *yin yang*, a las cuatro estaciones (四时), a los ocho lugares (八位), a los doce grados (十二度), a las veinticuatro *jieqi* (节气, días que marcan cada una de las veinticuatro divisiones del año solar en el calendario chino)». Estos *ba wei* que cita el *Shiji* serían los ocho puntos del espacio correspondientes a los ocho diagramas (八卦): Sur (乾), Norte (坤), Este (离), Oeste (坎), Nordeste (震), Sudeste (兑), Sudoeste (巽), Noroeste (艮).

Si no pierde todas las ocho rectitudes, se hará uno con el Tao del Cielo y de la Tierra. El Cielo posee el Uno[3], surgen las [tres luminarias y se afirman] los dos[4], se establecen las ocho rectitudes, se ponen en práctica las siete leyes[5], y después de todo ello, en medio de [...] no dejará de haber [...].

De entre los animales que pueblan el mundo, tanto los que reptan, como los que vuelan, grandes o pequeños, no hay [...] no pierda su naturaleza permanente, el Uno del Cielo[6]. El Cielo posee el Uno y surgen las tres luminarias. El Sol no deja de salir y ponerse todos los días, con segura regularidad; hacia el solsticio de verano se desplaza hacia el Sur, hacia el solsticio de invierno se desplaza hacia el Norte, y así se puede determinar la posición del Norte y del Sur; [es la ley de los cálculos (solares). La Luna nace] y muere con cíclica seguridad, y avanza y retrocede de forma regular; es la ley de los cálculos (lunares). Las constelaciones tienen sus propios cálculos y medidas, y no se desvían de sus caminos; es la ley de segura regularidad (de las estrellas). En el Cielo surgen las tres luminarias y con ellas se afirman los dos, y así es como luego aparecen la oscuridad y la luz [...] [El Cielo] afirma los dos y con ellos establece las ocho rectitudes (conductas rectas), y así es como las cuatro estaciones tienen unas normas, el movimiento y el reposo tienen un orden y se dispone bien tanto lo exterior como lo interno.

El Cielo establece [las ocho rectitudes y con ellas hace valer las siete leyes]. La luz para ser señor[7], Tao del Cielo; conducta apropiada, norma del Cielo; confianza y regularidad, periodos del Cielo; llegar al extremo límite [para luego retornar], naturaleza del Cielo; necesidad, mandato del Cielo; [...], de ahí el mandato del Cielo sobre las cosas. Ésas son las denominadas siete leyes[8]. Cada una de las siete leyes tiene su propio nombre; se denominan «cosas». [Cada una de las cosas debe conformarse a sus propias leyes]; se llama «ra-

3. El Uno es el Tao. Dice el *Lao zi*: «El Cielo alcanzó el Uno y se aquietó» (2 [XXXIX]).

4. Las «tres luminarias» (明三) son el Sol (日), la Luna (月) y las estrellas (星辰). Los «dos» de la expresión 定二 («afirmar los dos») son el *yin* y el *yang*.

5. Sobre las siete leyes (七法), ver nota 8 de *De las cuatro normas*.

6. Es decir, todos han sido engendrados por el Tao (el Uno).

7. La luz (明, *ming*) nos permite alcanzar la clarividencia. El carácter 明 tiene estos dos significados: «luz», «luminosidad» y «ver claro», «comprender». En cuanto al carácter 正 puede significar «norma» y también «señor». Cf. *Lao zi*: «Los señores y los reyes alcanzaron el Uno y se volvieron en norma (正) del mundo» (2 [XXXIX]).

8. Faltan en el texto algunos caracteres, por lo que no queda completa la declaración de la totalidad de estas siete leyes.

zón»[9]. El lugar donde reside la razón es [el Tao]. Si las cosas no se conforman al Tao, eso significa perder la razón. El lugar donde reside la pérdida de la razón se denomina contravención. Contravención y obediencia tienen cada una su propio nombre, y así es como se puede conocer si (un Estado) perdurará o perecerá, prosperará o se arruinará.

[La fortaleza engendra poderío; el poderío] engendra inteligencia; la inteligencia engendra rectitud; [la rectitud] engendra quietud. Con quietud hay paz; con paz hay tranquilidad; con tranquilidad hay simplicidad[10]; con simplicidad hay energía; con energía hay profundidad espiritual[11]. Cuando se alcanza [el límite] del saber profundo, el conocimiento no caerá en extravío. Emperadores y reyes asen firmemente estos métodos, y usando de ellos son capaces de guardar los principios últimos del Cielo y de la Tierra, y emulando al Cielo pueden observar cuanto sucede dentro de las cuatro direcciones. Además, es menester agarrar las seis asas[12] para impartir órdenes al mundo; examinar los tres nombres (los tres tipos de relaciones entre los nombres y las realidades) para tratar los miles y miles de asuntos; observar cuidadosamente las diferencias entre contravención y obediencia para descubrir las razones de los peligros y ruina de los tiranos y reyes; conocer las propiedades de lo vacuo y lo real, del

9. El carácter 理 («razón») posee un significado próximo al de *lógos* o principio racional.

10. 宁则素. Sobre el carácter 素 (simplicidad), ver nota 22 de «El Tao y las Leyes».

11. En los antiguos textos taoístas encontramos varios pasajes similares que arrojan luz a la hora de interpretar este párrafo. Así, por ejemplo, en una glosa al *Jingshen pian* del *Huai Nan zi* se dice: «El 精 (*jing*) es el 气 (*qi*) del hombre; el 神 (*shen*) es lo que guarda (守) al hombre». En el *Neiye* del *Guan zi* leemos: «El 精 es el 精 (la energía) del *qi*». Y en el *Xinshu shang* del *Guan zi*: «El 精 es lo que ocupa (职) a las gentes del mundo. Cuando se eliminan los deseos, se produce una liberación (宣); con la liberación llega la quietud; con la quietud viene la energía; con la energía, la independencia; con la independencia, la luminosidad (明); con la luminosidad, la profundidad espiritual (神)». De estos textos el que trata con mayor profundidad de la relación entre *jing*, *qi* y *shen* es el *Huai Nan zi*. El *jing*, que es la parte fundamental, etérea, de la esencia del hombre, se condensa en el *qi*, de naturaleza material, mientras que el *shen* representa la parte espiritual (mente, conciencia). El universo, que comprende la tríada Cielo, Tierra, Hombre, se ha formado también a partir de los mismos tres elementos, y permanece en la medida en que se mantienen en armónica unidad con el Tao. El Hombre es un microcosmos, reflejo del universo, y puede, haciéndose uno con el Tao, llegar a convertirse en un «hombre verdadero» (真人, *zhenren*) o un «hombre perfecto» (至人, *zhiren*). Entonces, establecido en el *wuwei* (el no-actuar), habrá alcanzado la pura quietud.

12. El carácter «asa» (柄) se refiere aquí a los diferentes métodos o instrumentos de gobierno.

movimiento y del reposo; alcanzar un profundo conocimiento de la correspondencia entre los nombres y las realidades, así como de lo verdadero y de lo falso, de modo que no quede lugar para el error y el engaño. Después de todo esto, el Tao de emperadores y reyes (el recto camino que deben seguir emperadores y reyes) se habrá completado.

Las seis asas: la primera, observar; la segunda, debatir; la tercera, actuar; la cuarta, reflexionar; la quinta, mudar; la sexta, transformar[13]. [...] observando se conoce si un Estado morirá o vivirá; debatiendo se conoce dónde reside la causa de la permanencia o la destrucción, de la prosperidad o de la ruina; actuando se puede derrotar al fuerte y hacer prosperar al débil; reflexionando se podrá distinguir lo verdadero de lo falso; mudando se elimina lo corrompido y se alimenta lo recién nacido; transformando se puede iluminar la virtud y escardar los vicios. Disponiendo de estas seis asas, se podrá reinar sobre el mundo. Los tres nombres: los primeros, nombres correctos, de donde derivan paz y estabilidad; los segundos, nombres deformados, de donde derivan ineficacia y desorden; los terceros, «nombres sin nombre», de donde deriva, aunque sea fuerte, la destrucción del Estado. Si se observan cuidadosamente estos tres nombres, todos los negocios se podrán administrar debidamente[14].

Si en los trabajos y en el descanso no se tienen en cuenta los tiempos (del Cielo), ni tampoco se cultiva y planta de acuerdo a las condiciones de las tierras, en ese caso se contraviene el Tao [del Cielo] y de la Tierra. Si los ministros no sienten afecto por su señor, ni los de abajo sienten afecto por los de arriba, ni los diferentes artesanos sienten afecto por su trabajo, en ese caso se contravienen los principios de la sociedad. Donde se dan tales contravenciones son Estados moribundos, a los que se debería atacar. Lo contrario a esto es [obedecer y seguir (el Tao y los principios)], y donde se da esta obediencia son Estados llenos de vida, a los que se debería alimentar. Contravención y obediencia tienen sus propias razones, sólo que su verdad y falsedad son en extremo intrincadas. Siendo fuerte se aparenta debilidad

13. Los caracteres chinos correspondientes a cada una de las seis «asas» son: «observar» (观), «debatir» (论), «actuar» (动), «reflexionar» (转), «mudar» (变) y «transformar» (化).

14. Los «tres nombres» (三名) son tres tipos de relaciones entre el nombre y la cosa o realidad significada: «nombres correctos» (正名), nombre y realidad se corresponden; «nombres deformados» (欹名), nombre y realidad no se corresponden; «nombres sin nombre» (无名), no se presta atención al hecho de que nombre y realidad se correspondan o no.

[ante los otros], teniendo carencias se aparenta estar sobrado, y así, cuando hay que actuar, todo el mundo obedece, y cuando no ocurre nada especial, todo el mundo está tranquilo. Si nombres y realidades se corresponden, todo se mantiene en calma; si nombres y realidades no se corresponden, más vale permanecer en reposo, que las cosas se enderezarán por sí solas, los nombres se darán el justo nombre a sí mismos, y todo se apaciguará por sí mismo. Cuando se ha llegado a conocer a fondo los «tres nombres», se puede conocer cabalmente la verdad o falsedad de las cosas, y [no] se corre peligro de caer en extravío. (Si el soberano conoce los tres nombres), el Estado prosperará; de lo contrario, el Estado perecerá.

7. DE LA RUINA DE LOS ESTADOS (亡论)

Cualquiera que viole las prohibiciones y no respete los principios no dejará de recibir un severo castigo del Cielo. Un Estado donde se dan los «seis peligros» será destruido; un Estado donde se dan las «tres inocencias»[1], morirá; donde se anulan las órdenes, perecerá. Si el soberano de un Estado sufre las «tres obstrucciones»[2], perderá sus tierras y será sustituido. Si en un Estado se dan los «tres infortunios»[3], [significa] su pronta ruina. El de arriba paga con la muerte su arrogancia y sus excesos, los de abajo lo pagan con el castigo[4]. El de flaca virtud y mucho mérito acaba arruinado. Quien estorba el uso de las leyes y no sabe gobernar como rey, morirá. Ser codicioso, formar camarillas[5], abusar de los castigos, encabezar rebeliones, sembrar rencores, todas estas cinco circunstancias provocan la propia desgracia.

Si se protege un Estado apoyándose sólo en las condiciones del terreno, en los puntos estratégicos, el Estado se debilitará; si un Estado

1. «Tres inocencias» (三不辜) se refiere a tres clases de personas inocentes a las que se da muerte.

2. Tres obstrucciones (三壅, *san yong*), quiere decir que sufre engaño en tres aspectos. Dice el *Qinshihuang benji* del *Shiji*: «Los reyes de antaño sabían que obstruir (tapar) la vista y el oído trae como resultado el engaño y supone un gravísimo daño para el gobierno del Estado; por eso establecieron los diferentes cargos mandarinales (公卿大夫士), para que elaboraran leyes y decidieran castigos, y así el mundo alcanzó un gran orden».

3. El ideograma 凶 (*xiong*) representa un hombre que tropieza y cae en un foso. De ahí su significado derivado de «desgracia», «funesto».

4. El de arriba es el soberano, los de abajo, sus ministros y demás funcionarios.

5. 襦传 («formar camarillas»). El carácter 襦 es muy probable que aquí se haya escrito por 繻, nombre de los salvoconductos que, escritos sobre una tela de seda, se usaban en la antigua China. Junto con 传 forma una expresión que figuradamente significa «formar camarillas». Esta expresión la encontramos en otros dos pasajes más adelante. En otros lugares del texto «formar camarillas» es traducción del carácter 党 («partido», «banda»).

en guerra sólo se apoya en la fuerza y olvida la persuasión, también se tornará débil. Si se inicia una guerra sin ninguna razón y se ataca injustamente a otro Estado, el Cielo hará caer una doble catástrofe sobre el Estado agresor. Si (el soberano) se conduce sin contravenir el Tao del Cielo[6], obtendrá la ayuda del Cielo; si la conducta (del soberano) contraviene el Tao del Cielo, no sólo el Estado tendrá sus días contados, sino que aun la propia persona (del soberano) recibirá su castigo. Cuando las conquistas han llegado a su extremo límite, es menester tenerse en reposo; las acciones deben ser correctas; si llegando las conquistas a su extremo límite no se tiene uno en reposo, se pierde [la rectitud]; si las acciones no son correctas, eso significa no responder al mandato del Cielo. Masacrar a las gentes que ya se han sometido, matar a los que ya se han rendido, castigar a quien no ha cometido ningún delito, todo esto termina provocando la propia desgracia. Atacar a otro, aunque éste sea culpable, atraerá sobre uno mismo una quíntuple desgracia; y si el otro al que se ataca no es culpable, se atraerá una desgracia diez veces mayor.

(Un gobernante que), cuando el Estado sufre una agresión, no sabe protegerlo sólidamente, y los de abajo constantemente cambian los límites para ocupar las tierras [...]. Si, cuando se socorre a los demás, no se es capaz de salvarlos, sino que, por el contrario, se abre la puerta al desastre, eso es ser raíz del peligro. Grande fama con escasos hechos, peligro para el Estado y pérdida de territorio. Estorbar las labores agrícolas en verano emprendiendo grandes obras de construcción, a eso se dice cortar con los principios. Si se violan las prohibiciones y se corta con los principios, el castigo del Cielo caerá inexorablemente. Los seis peligros: el primero, que el hijo arrebate la autoridad al padre; el segundo, que el ministro arrebate la autoridad al soberano; el tercero, que el ministro traicione a su soberano; el cuarto, permitir que los señores feudales[7] depongan y nombren mandarines a su antojo; el quinto, que los próximos consejeros del soberano se coludan[8] para mantenerlo engañado; el sexto, que los allegados[9] del

6. La expresión 逆节, al igual que 逆成 (*nicheng*), significa aquí actuar contrariamente a lo dispuesto por el Tao del Cielo.

7. El ideograma 侯 (*hou*), que se suele traducir por «marqués», posee un sentido más amplio de «aristocracia». Es figura de una flecha que alcanza un blanco humano. El tiro con arco era utilizado en la Antigüedad para seleccionar a los miembros de la nobleza feudal, por cuanto se suponía que la certeza en el disparo era señal de rectitud de corazón.

8. La expresión 比周 significa «coludirse con gente mala».

9. 父兄 (literalmente, «padre y hermano mayor») tienen un significado extendido: tíos y hermanos.

soberano formen camarillas y violen las leyes. Si no es capaz de superar estos seis peligros, la desgracia caerá sobre su persona. Los [tres] inocentes: el primero, matar arbitrariamente a hombres de virtud y talento; el segundo, matar a gentes del pueblo ya sometidas; el tercero, castigar a quien no ha cometido delito. Éstos son los tres inocentes.

Las tres obstrucciones. Si el poder de las consortes supera al del soberano, eso se llama aislamiento; si el poder de los grandes ministros supera al del soberano, eso se llama desobediencia[10]. Si las consortes y los ministros llegan juntos a tener más poder que el soberano, éste se encontrará completamente aislado. Un Estado tal, ni tendrá una sólida defensa ni podrá vencer en el ataque. Ésta es la primera obstrucción. Si el centro (el poder central) da órdenes a la periferia (autoridades locales), [a esto se llama] crear confusión; si es la periferia la que da órdenes al centro, se llama [rebelión][11]. Si las autoridades centrales y las locales luchan unas contra otras, pondrán al Estado en grave peligro. Ésta es la segunda obstrucción. Si una sola persona ejerce dominio sobre el soberano, eso se llama tapar la luz del sol[12]; se rodea al soberano desde dentro y desde fuera (se lo mantiene en la ignorancia de toda noticia), a eso se denomina doble ocultación. Si se coluden los de fuera y los de dentro (de la corte), el Estado cambiará (de soberano). Ésta es la tercera obstrucción.

Las tres calamidades: la primera, gustar de los instrumentos nefastos[13]; la segunda, conducirse de forma contraria a la virtud; la tercera, dar rienda suelta a deseos y apetitos. Éstas son las llamadas [tres calamidades. Si se codician] las riquezas y beneficios del mundo, se sufrirán los desastres del mundo; si se codician las riquezas y beneficios del Estado, se sufrirá la desgracia del Estado. Si se llega a un acuerdo y no se cumple, eso es quebrantar los compromisos. Cuando se ataca a un Estado merecedor de castigo, si viendo el beneficio, se vuelve sin haber cumplido la misión, a eso se llama abusar de los castigos. Al que mata a su padre y a su hermano mayor, y hace huir

10. 内位, traducido por «consortes», se refiere aquí a la emperatriz (后) y a las concubinas (妃) del emperador; 外位, a los grandes mandarines (大臣).

11. Cf. *Shiji-Li Si zhuan*: «Si es el exterior el que controla al centro, eso es crear confusión (惑); si los de abajo controlan a los de arriba, eso es rebelión (贼, literalmente 'latrocinio')».

12. La expresión 蔽光 («tapar luz [del sol]») significa figuradamente engañar al soberano u ocultarle la verdad de los hechos. En la antigua China, al igual que en otros muchos lugares, y a lo largo de los siglos, se ha venido comparando al soberano (emperador, rey, faraón) con el «astro rey».

13. Los instrumentos nefastos (凶器) son las armas.

a sus hermanos pequeños, a ése llaman «cabeza de los desastres»[14]. Quien no respeta los acuerdos firmados se volverá en sembrador de rencores. Un Estado perecerá, cuando [...] prosperidad.

14. 乱首 («cabeza de los desórdenes») designa aquí al máximo responsable.

8. DE LAS CONVENCIONES (论约)

Empezar (gobernando) con el *wen* y terminar (gobernando) con el *wu* es acorde con el Tao del Cielo y de la Tierra. La regularidad en el sucederse de las cuatro estaciones es razón del Cielo y de la Tierra. La periodicidad de los movimientos del Sol, de la Luna y de las estrellas es principio del Cielo y de la Tierra. Tres estaciones para obtener cosecha, una estación para castigos y muerte, ésa es la ley del Cielo y de la Tierra[1]. Síguense de manera constante las cuatro estaciones, con total exactitud, sin error alguno, conforme a leyes permanentes [...]. Tiempo de levantar, tiempo de destruir; tiempo de nacer, tiempo de matar[2], las cuatro estaciones se suceden, llegan al final para retornar. Los [humanos] negocios tienen una razón; hay que distinguir claramente entre contravención y obediencia. Aquel cuyos logros excedan los límites naturales, sufrirá la muerte como castigo; si los logros no llegan al límite debido, se retirará sin nombre alguno; si los logros son los adecuados al Cielo, alcanzará una gran fama. Los humanos negocios tienen una razón. [...] obedecer (seguir el Tao) es la vida, seguir la razón es el éxito, contravenir (el Tao) es la muerte, perder [...] el nombre. Si se da la espalda al Tao del Cielo, el Estado no tendrá señor que lo gobierne.

En un Estado sin señor, obedecer y contravenir (las leyes) entrarán en contradicción; se atacará a la raíz y se perderá todo logro; se producirán desórdenes y perecerá el Estado. Si se ofende al Cielo, se perderá el territorio y cambiará el soberano. Si no se respetan las leyes constantes del Cielo[3], y no se economiza la fuerza del pueblo, hágase lo que se haga, nada se logrará. Alimentar la muerte y castigar

1. Las «tres estaciones para obtener cosecha» (三时成功) son primavera, verano y otoño; el invierno es la «estación para castigos y muerte» (一时刑杀, *yishi xingsha*).

2. 立 («levantar») y 生 («nacer») se relacionan con la primavera, verano, otoño; 废 («destruir») y 杀 («matar»), con el invierno. Ver nota 17 de «El Tao y las Leyes».

3. La expresión 天常 significa literalmente «lo constante (invariable) del Cielo».

la vida, a eso se dice contravención[4]; en ese caso, si no hay hombre que castigue con la muerte, será el Cielo el que por fuerza ha de castigar. Apenas comienzan las contravenciones, si (el gobernante) no las corrige en seguida, atraerá sobre sí el castigo. Por eso, el que, asiendo el Tao, observa el mundo, no dejará de examinar detenidamente el comienzo de las cosas, no dejará de examinar sus formas y sus nombres. Cuando han quedado establecidas las formas y los nombres, la contravención y la obediencia tendrán cada una su lugar; la muerte y la vida, su distinción; y su lugar correspondiente la existencia y la desaparición, la prosperidad y la ruina. Después, consultando el permanente Tao del Cielo[5], se podrá determinar dónde residen desgracia y felicidad, muerte y vida, existencia y desaparición, prosperidad y ruina. Y así es como no se perderán los principios en las miles y miles de acciones, ni se perderá la medida cuando se debata en torno a los grandes negocios del mundo. Y es también así como se podrá establecer la autoridad del hijo del Cielo, y nombrar a los tres duques[6], y todo el mundo será conducido por el recto camino[7]. A esto se dice «estar en posesión del Tao».

4. Véase p. 104 n. 6.

5. Dice el *Lao zi*: «El Tao que puede expresarse, no es el Tao permanente» (45 [I]).

6. Durante la dinastía Zhou los tres duques (三公) eran Sima (司马), Situ (司徒) y Sikong (司空). Otra versión dice que eran Tai Shi (太师), Tai Fu (太辅) y Tai Bao (太保). En la China antigua existían cinco grados de nobleza, de los que *gong* (duque) era el más elevado. Los otros cuatro eran: *hon* (marqués), *bo* (conde), *zi* (vizconde) y *nan* (barón).

7. El carácter 化 significa reformar en el sentido de «llevar hacia el recto camino».

9. DE LOS NOMBRES Y PRINCIPIOS (名理)

El Tao es el origen del espíritu[1]. El espíritu reside dentro de la mente y se manifiesta fuera de la mente. Residiendo [dentro de] la mente, es digno de fe sin necesidad de palabra[2]; manifestándose fuera de la mente, no puede cambiar aunque se use de la palabra. Residiendo dentro de la mente, está en reposo y no se puede desplazar; manifestándose fuera de la mente, se mueve pero no se transforma. Como está en reposo y no se desplaza, y como se mueve más no se transforma, por eso se llama *shen*[3]. El espíritu es la norma del conocimiento[4]. Hay una cosa que comienza [...][5] (El Tao) se planta sobre la Tierra y sobrepasa al Cielo, nadie puede ver su forma, colma todo el espacio entre el Cielo y la Tierra, no hay nadie que conozca su nombre[6]. No se puede llegar al conocimiento (del Tao), y por eso se dan contravenciones. Las gentes, debajo, infringen las leyes y contravienen las normas[7], y así es como luego se producen los castigos abusivos,

1. El texto escribe 神明, que significa literalmente «luminosidad del espíritu», y que los diccionarios acostumbran traducir como «deidad», y también como «Inteligencia».

2. En el *Lao zi* encontramos dos pasajes relacionados: «Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar, ejercita la enseñanza sin palabras» (46 [II]); «Si (el gobernante) no es hombre de palabra (信), nadie le tendrá confianza. (El buen gobernante) es cauto, mide en extremo sus palabras» (61 [XVII]).

3. *Shen* (神) es el primer carácter de *shenming* (神明), y suele traducirse por «espíritu», «energía espiritual», «deidad», «mágico», «sobrenatural».

4. Aquí 稽 (*ji*) significa «norma», «modelo». Ver nota 12 de «El Tao y las Leyes».

5. Este pasaje está compuesto por cuatro caracteres, de los que falta el último: 有物始X («haber» - «cosa» - «empezar»). 物 («cosa») se refiere al Tao.

6. Todo este párrafo es una presentación de las características del Tao. Cf. *Lao zi*: «Hay una cosa confusamente formada, anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Silenciosa, ilimitada! De nada depende y no sufre mudanza, puede ser tenida por madre del Cielo y de la Tierra. Su nombre desconozco, la denominan Tao» (69 [XXV]).

7. 物乃下生, traducido aquí por «las gentes, debajo, infringen las leyes», es una frase un tanto oscura. El carácter 物 (literalmente «cosa») parece aquí significar

que al final atraen la desgracia sobre la propia persona. Alimentar lo moribundo, atacar a lo que está creciendo, atacar la raíz y alejar a los allegados, atacar a los que están contigo y [...] no hay duda de que después se producirá un gran desorden y al final no quedará ni el nombre. Aunque la situación haya llegado al límite, bajo el fuego y la destrucción, siempre habrá lugar para la esperanza, pues la vida es la negación de la muerte. Si, por el contrario, la situación es favorable, y se disfruta arrogantemente de cuanto apetece, no debe olvidarse que la muerte es la negación de la vida, y que pronto sobrevendrá una gran desgracia. Todas las cosas del mundo tienen su naturaleza propia y sus propias leyes, y si se transgreden y aparecen fenómenos extraños, como un rápido crecimiento, sobrevendrá la muerte, y además, cuanto más deprisa crezcan, antes sobrevendrá aquélla. En los tres casos anteriores se manifiesta un desmedido deseo por triunfar, mas ese triunfo necesariamente nunca ha de llegar, antes bien, lo que se provoca y [atrae] es la propia desgracia. El fuerte que se hace el débil, vivirá; el débil que se hace el fuerte, se busca su propia perdición. El que valora la debilidad, será afortunado; el que valora la fuerza, será destruido.

Prometer es manifestar de palabra que uno está de acuerdo; no prometer es manifestar de palabra que uno rehúsa todo acuerdo. Si no se cumple lo prometido, se cae en una gran confusión. Es del todo necesario cumplir lo prometido[8], y entonces se estará dentro de la medida. Cuando en el mundo hay asuntos que tratar, es menester examinar sus nombres. Los nombres [...] haciendo que los nombres se correspondan con las realidades, para así averiguar si es verdadero o si es falso[9]. Lo correcto necesariamente trae dicha, lo erróneo no deja de traer desgracia. Es la ley la que juzga y establece la distinción entre lo correcto y lo errado. Debe mantenerse (el soberano) en el vacío y la calma interior y escuchar con atención (los pareceres de sus consejeros), y tomar las leyes como fundamento (de todas sus decisiones). Examinar detenidamente los nombres y las razones, y los fines y principios, a eso se llama investigar los principios. Sólo quien se entrega por entero al bien común y deja a un lado el egoísmo,

«las gentes», y en cuanto a 乃 se trata de una conjunción, por lo que probablemente falta una frase anterior, debido a un error de copia.

8. En el *Youxia liezhuan* del *Shiji* hallamos una expresión similar, referida en este caso a los caballeros de antaño: «Sin embargo, sus palabras eran totalmente de fiar, realizaban sus acciones cabalmente y nunca dejaban de cumplir lo prometido».

9. De este principio 循名究理 («seguir los nombres para investigar las razones») se trata repetidamente en el texto. Ver nota 9 de «El Tao y las Leyes».

sólo él no se extravía en sus opiniones, y sólo él sabe cómo afanarse y progresar. Por eso, quien aferra el Tao cuando observa el mundo [...] respeta el Tao del Cielo y la razón de las cosas, y así es capaz de distinguir claramente lo recto de lo torcido, y desde el principio hasta el final. De ahí que sea capaz de seguir los nombres para conocer a fondo los principios. Todas las cosas tienen un nombre, y este nombre es una voz (声, *sheng*), y por eso las voces y la realidad deben corresponderse. Desventura y dicha, destrucción y erección, se siguen como la sombra al cuerpo, como el eco a la voz[10], y como la balanza que no oculta el mucho o poco peso de las cosas.

Por eso sólo quien aferra el Tao puede conservar el vacío y la calma interiores, y ser justo y recto. Entonces, viendo [...] puede alcanzar y conocer la naturaleza esencial de los nombres y principios. Cuando en el interior se acumula el desorden, y se fracasa en el exterior, se está buscando la propia perdición. Cuando en el interior se abusa de los castigos, y se fracasa en el exterior, será la completa destrucción. El que contraviene las normas, se conduce con exceso, y no sabe detenerse a tiempo, perecerá. Reunir todas las fuerzas del Estado para atacar a un Estado débil, y no triunfar en el empeño, a eso se llama ganar (la protección d)el Cielo; si se triunfa en el empeño, no se gozará de fama alguna. Graves violaciones [...], actuando de forma arbitraria, el Estado correrá serio peligro y sufrirá una gran desgracia. Si las dos partes contravienen el Tao del Cielo y combaten entre sí, se mezclarán las desgracias de uno y otro en un grandísimo desastre y ambos a dos, en peligro, acabarán pereciendo.

10. En el *Guan zi* y en el *Huai Nan zi* encontramos expresiones similares: «como la sombra se asemeja al cuerpo y el eco responde a la voz» (*Guan zi-Xinshushang*); «como el eco responde a la voz, y la sombra se asemeja al cuerpo» (*Huai Nan zi-Zhushuxun*).

LOS DIECISÉIS LIBROS (十六经)*

* Algunos estudiosos entienden que el segundo carácter del titulo no es 六 («seis») sino 大 («grande»), por lo que para ellos el título debería ser *Los diez grandes libros*. Es la misma duda que encontramos en el título «De los 'seis' límites». Ver p. 88.

1. DE CÓMO SE ESTABLECE EL MANDATO DEL CIELO
立 [命][1]

El Emperador Amarillo[2], en los remotos tiempos, estaba dotado de una naturaleza bondadosa, era hombre de gran honestidad, dechado de conducta para todos. Supo unificar las tierras en las cuatro direcciones, y también en las cuatro direcciones, desde el centro, se extendieron su honestidad y su bondad. Delante y detrás, a su izquierda y su derecha, siempre había sabios consejeros. Luego de subir al trono siempre se mostró modesto y ceremonioso. Por eso pudo ser fundamento del Imperio[3]. (Dijo:) Yo he recibido el poder del Cielo, ocupado el trono por la virtud de la Tierra, y alcanzado un nombre por el favor de los hombres; solamente mi persona [...] y así (mi persona) puede estar a la altura del Cielo, y por tanto, nombrar a los reyes y a los tres duques, fundar Estados, designar príncipes y a los tres ministros[4].

(Yo), calculando los soles, contando las lunas y numerando los años, (establezco el calendario que) se acomoda a los movimientos del Sol y de la Luna. Me asemejo a la Tierra en lo vasto, y en lo luminoso me parezco al Cielo. Tengo respetuoso temor al Cielo, grande es mi amor a la Tierra, y fraternal mi afecto [hacia el pueblo], [...] lo que el Cielo no ha dispuesto, mantengo la mente en luminoso vacío y

1. En el lenguaje filosófico el carácter 命 significa «el decreto por el cual el Cielo llama al hombre a la existencia, y le fija su destino». Ver Wieger, p. 47. Los confucianos afirman el 天命 (*tian ming*, «mandato del Cielo»), al que debe acomodarse el 王道 (*wang dao*, «tao del rey»). En este sentido el carácter 道 (*dao*) se refiere al «arte (método) de gobernar». El Tao como «arte de gobierno» lo poseyó en la más remota Antigüedad el Emperador Amarillo.

2. En el texto se escribe 黃宗. 宗, que significa «antepasado», «clan», aunque un poco más adelante encontramos este carácter con el sentido de «fundamento».

3. Ver nota anterior.

4. Sobre los «tres duques», ver nota 6 de «De las convenciones». Aquí «tres duques», al igual que «tres ministros» (三卿), se refiere a los diversos altos cargos mandarinales designados por el emperador.

serena quietud[5]. Tengo respetuoso temor al Cielo, grande es mi amor [a la Tierra], y fraternal mi afecto hacia el pueblo, me mantengo firme en lo dispuesto por el Cielo, mantengo la mente en luminoso vacío y serena calma. Amo al pueblo y el pueblo no huye hacia otras tierras; amo a la Tierra, y la Tierra no se torna en un erial. Recibo del pueblo [...] muere. Mi trono no [...], si soy capaz de amar a mis allegados y emplear a hombres sabios, mi mérito habrá alcanzado la cumbre.

5. Un pasaje similar del *Lao zi*: «Alcanzar la vacuidad es el principio supremo, conservar la quietud es la norma capital» (60 [XVI]).

2. DE LAS OBSERVACIONES (DE LIHEI) (观)

[El Emperador Amarillo] dio órdenes a Lihei[1] para que partiera en secreto y viajara por todos los Estados en las cuatro direcciones, a fin de observar cuáles eran las formas de gobierno que cada uno adoptaba de acuerdo con sus particulares condiciones. [...] Observó Lihei la situación de los Estados, y estimó negro lo negro que en ellos vio, y blanco lo blanco que vio en ellos[2]. La tierra [...] malo, haciendo de la bondad o maldad la norma de la propia conducta. (Lihei) reposaba cuando reposaban los demás, y actuaba cuando los demás actuaban[3]. Lihei comenzó a organizar instituciones y a establecer unos grandes principios, [...] dijo: «Ahora el Cielo y la Tierra ya están formados, y el pueblo puede vivir; pero aún no hay unos claros principios para distinguir los comportamientos rectos de los torcidos, ni criterios para distinguir al virtuoso del malvado[4]; ni tiempos fijados para el reposo y el trabajo; ni nombres que diferencien lo adelantado de lo atrasado. Es ahora mi deseo alcanzar [unos claros principios] que permitan distinguir los comportamientos rectos de los torcidos, [unos criterios para distinguir al virtuoso del tirano, y establecer unos tiempos fijos para el reposo y el trabajo], y hacer que sirvan de norma para el mundo[5]. Fijados los tiempos para el reposo y el trabajo, se obligará a respetarlos. ¿Cómo se puede llevar adelante todo esto?».

1. Lihei (力黑), ministro del Emperador Amarillo, también conocido como Limu (力牧), y cuyo nombre aparece escrito 力墨 (*Limo*) en los antiguos textos descubiertos en Dunhuang.

2. Negro y blanco tienen aquí un significado moral: las buenas y malas costumbres de los pueblos que visitó.

3. Tanto «reposar» (静) como «actuar» (作) se dicen en relación con el trabajo, tanto de los campesinos como de los artesanos.

4. 德虐无型, es decir, distinguir al que ayuda (德, «virtud») del que hace daño (虐, «maltratar», «hacer daño»).

5. 以为天下正 («hacer que sirvan de norma para el mundo») es una expresión idéntica a la que encontramos en el *Lao zi*: «Los señores y los reyes alcanzaron el Uno y se volvieron en norma del mundo» (ver nota 7 de «Disertación»). Y también: «Quien

Dijo el Emperador Amarillo: «En el caos primigenio [...] semejante a un oscuro granero[6]. No había tinieblas ni había luz[7], aún no había *yin* ni había *yang*. El *yin* y el *yang* aún no estaban definidos, y por eso yo aún no podía darles un nombre[8]. Ahora ya han empezado a distinguirse los dos[9], y a dividirse en *yin* y en *yang*, y a diferenciarse las cuatro estaciones [...] [La diferencia entre conducta virtuosa y tiránica] debe ser tomada como criterio permanente. Las leyes deben establecer que las recompensas sean públicas y los castigos ocultos. Poner en práctica un sistema de leyes es también seguir lo femenino y lo masculino[10] [...]. Cuando lo femenino y lo masculino se combinan y se usan complementariamente, se consigue reunir la fortaleza con la debilidad. La fortaleza y la debilidad se completan mutuamente, y lo masculino y lo femenino dan forma (a los infinitos seres). Hacia arriba se adaptan al Cielo, y hacia abajo a la Tierra, y así obtienen la profunda esencia del Cielo[11].

El tiempo como [...] esperar a que se difunda el *qi* de la Tierra. Entonces lo que debe brotar brotará, y lo que ha de crecer crecerá. Sólo se realiza plenamente lo que se ajusta al Tao; lo que no se ajusta, no se podrá realizar; lo que [no] se alimenta, no puede vivir. El pueblo a lo largo de su vida se afana y fatiga por procurarse alimento y para asegurar su descendencia. Si no se aparean no hay descendencia, y entonces no habrá nadie para atender a la Tierra; si falta el alimento, tampoco habrá hombres para atender al Cielo. [...] se colma de *yin*, entonces se difunde virtud; [...] los méritos del pueblo, es para que todos tengan alimento. Cuando se acumula el *yang*, aumentan los castigos[12].

conoce la reposada quietud, puede ser modelo (正, norma) del mundo» (*Lao zi*, 8 [XLV]).

6. El 囷 (*qun*) era un granero de forma circular. Por ser su interior oscuro se usa aquí para describir el primigenio caos, cuando aún no se habían separado el Cielo y la Tierra.

7. No había noche («tinieblas», 晦) ni día («luz», 明).

8. La expresión 吾未有以名 también podría traducirse «y yo tampoco tenía nombre».

9. «Los dos» se refiere al Cielo y a la Tierra.

10. 牝 («hembra») y 牡 («macho») se refieren al *yin* y al *yang*.

11. «La profunda esencia del Cielo» (天之微) se refiere al Tao del Cielo.

12. 宿阳脩刑 («Cuando se acumula *yang*, aumentan los castigos») es una frase paralela a la que antecede: 贏阴布得 («se colma de *yin*, entonces se difunde virtud»). Cf. *Zhuang zi*: «Los eremitas consagrados a la ascesis acumulan (se apegan a su) reputación (宿名)» (cap. 24). En el *Tianwenxun* del *Huai Nan zi* encontramos un fragmento estrechamente relacionado con lo que antecede, y que dice así: «Cuando el Sol en invierno llega al extremo (solsticio de invierno), el *qi* del *yin* está en su apogeo, y el *qi*

»Fortaleciendo el *yin* y alargando su tiempo (la noche), el *yin* de la noche queda encerrado y la Tierra engendra, y así los seres se reproducen y se tiene descendencia. No hay que cometer excesos, ni actuar sin orden ni concierto[13], sino conducir a todos por el recto camino con castigos y recompensas.

La primavera y el verano son tiempo para la virtud; el otoño y el invierno lo son para los castigos[14]. Si se quiere alimentar la vida, la virtud debe ir delante, los castigos detrás. Cuando los clanes[15] se han consolidado, se producen enfrentamientos[16], y si no se acaba con estas rivalidades, no podrá haber estabilidad. Para acabar con ellas, lo mejor es recurrir a los castigos y a la virtud. Los castigos y la virtud, luminosos, se complementan como la luna y el sol, brillando como lo más propio y conveniente. Por eso, cuando se disponen los trabajos obligatorios del pueblo no se debe abusar, cuando se emprende algo, no se debe ser demasiado exigente con el *yang*, cuando se trabaja la tierra no se debe agotar el *yin*. Si el *yin* se agota, la tierra se torna estéril, si se exige demasiado del *yang*, se pierde el brillo[17]; si se abusa con los trabajos forzados, se acaba provocando los desastres de una guerra.

»Por eso el soberano debe enseñar al pueblo cuándo debe, de acuerdo a las estaciones, esforzarse en laborar y cuándo puede descansar[18]. No debe perturbar los negocios del pueblo, ni contravenir los tiempos del Cielo. De esta manera, habrá abundantes cosechas, el pueblo se multiplicará, y entre el señor y sus vasallos, entre los de arriba y los de abajo, reinarán el contento y la armonía. Y el Cie-

del *yang* empieza a despuntar; por eso se dice que el solsticio de invierno es (tiempo de) virtud. Cuando el Sol en verano llega al extremo (solsticio de verano), el *qi* del *yang* está en su apogeo, y el *qi* del *yin* empieza a despuntar; por eso se dice que el solsticio de verano es (tiempo de) castigo».

13. 不靡不黑 literalmente significa «no derrochar, no actuar alocadamente».

14. Virtud (德) son los premios y recompensas; castigos (刑), la pena capital. Dice el *Erbing* del *Han Fei zi*: «Los dos mangos (poder, autoridad) son el castigo y la virtud. ¿Qué es el castigo y qué es la virtud? Responde: el castigo es la pena de muerte; la virtud, los premios y recompensas».

15. Imitando el orden de las estaciones (primavera y verano delante, y siguen luego el otoño y el invierno), el arte de gobernar debe dar prioridad a las recompensas y la educación del pueblo. Sólo después se recurrirá a los castigos.

16. El carácter 姓, que hoy se traduce por «apellido», antiguamente significaba «clan». Cuando la primitiva sociedad comunal se desintegra y da paso a una sociedad patriarcal dividida en ricos y pobres, surgen inevitablemente los enfrentamientos en su seno.

17. «Perder el brillo» (夺光) significa aquí perder el cargo o perder la fama.

18. Es decir, debe trabajar en los campos durante la primavera, el verano y el otoño, y descansar en invierno.

lo, conforme a sus deseos, los ayudará a triunfar. Sólo actuando de acuerdo a lo que requieren los tiempos es posible alimentar al pueblo y llevar a buen término sus asuntos; primero usar de la virtud y después de los castigos, que así es como se obedece al Cielo. Si en tiempos de plenitud se emprenden actividades propias de tiempos de escasez, ello provocara el desarrollo del *yin*, y en consecuencia menguará el *qi* de la Tierra[19]. Si en ese tiempo se practica la política de castigos, y no la de recompensas, los insectos no saldrán de su hibernación, y nevará y se producirán heladas, y se agostarán las cosechas; estas catástrofes [...] se producirán. En tales circunstancias, nada de cuanto se haga llegará a buen término.

»Si en tiempos de escasez se practican actividades propias de los tiempos de plenitud, ello provocará el desarrollo del *yang*, y en consecuencia no menguará el *qi* de la Tierra[20]. Entonces habrá grandes calores, y malas cosechas; el espacio se llenará del ruido de los insectos, y crecerán abundantes las yerbas y los arbustos. A un tiempo de *yang* seguirá un nuevo tiempo de *yang*, lo cual es contrario al orden de los tiempos y carece de la menor luminosidad. En tales circunstancias, nada de cuanto se haga podrá salir adelante. El Tao del Cielo perfectamente establecido, todas las cosas de la Tierra quedarán bien proveídas. Es obra del sabio hacer que (el *yin* y el *yang*) se difundan, fluyan y se complementen. La razón por la que el sabio nunca pierde vigor es porque observa el principio del retorno de los tiempos[21]. Generoso y respetuoso para con el pueblo, sigue los mismos principios que el Cielo[22]. El sabio en su rectitud obedece al Cielo, y en serena calma trata los negocios de los hombres. No abusa de los castigos, ni forma camarillas. Se adapta a los tiempos del Cielo a la hora de tomar decisiones; si no se toman cuando se debe, se provocará la propia desgracia[23]».

19. El texto escribe: 其时赢而事绌. Primavera y verano son tiempos de plenitud, de *yang*, tiempos de crecimiento y desarrollo; en cambio, el invierno es tiempo de escasez, de *yin*. Políticamente hablando, actividades propias del *yin* son, por ejemplo, la aplicación de castigos severos.

20. Este párrafo es paralelo con el anterior, correspondiéndose en el sentido. Otoño e invierno son tiempos de *yin* y por eso deberían evitarse durante esos meses actividades propias del *yang* (de la primavera y del verano), como, por ejemplo, las relacionadas con la política de premios y recompensas.

21. 时反 («retorno de los tiempos»). El Tao del Cielo (los Caminos del Cielo) es circular, y a su semejanza las cosas de este mundo llegadas a su plenitud luego decaen, y cuando alcanzan el límite, retornan al principio.

22. Es decir, no tiene preferencias por nadie, es imparcial en su gobierno.

23. Es decir, si se duda y no se toman decisiones cuando lo exige la situación, el resultado será totalmente desastroso.

3. DE LAS CINCO MEDIDAS DE GOBIERNO (五 政)

El Emperador Amarillo preguntó a Yanran[1]: «Es mi voluntad poner en práctica las cinco medidas de gobierno[2]. ¿Por dónde debo empezar y por dónde terminar?». A lo que Yanran respondió: «Se debe empezar por la propia persona, tener unas normas rectas, y después aplicarlas fuera (de uno mismo) a los demás. Si lo de dentro y lo de fuera están de acuerdo, se podrán hacer las cosas correctamente y conseguir los resultados apetecidos». Dijo a esto el Emperador Amarillo: «Yo me comporto tanto con rectitud como con serenidad, y sin embargo en mi Estado no hay estabilidad, ¿por qué es así?». A lo que le fue respondido: «Vuestra Majestad[3] es interiormente honesto, y exteriormente se conduce con rectitud, [¿cómo, pues, teme que] no haya estabilidad? Con la siniestra sostiene el compás, y con la diestra la escuadra[4], ¿para qué, pues, preocuparse por el Imperio? Hombres y mujeres, todos apoyan a Vuestra Majestad con un solo corazón, ¿por qué, pues, se cuita por el Estado? Las cinco medidas de gobierno ya se han promulgado, y hay cinco mandarines que se ocupan de aplicarlas; a derecha e izquierda aplican las normas, esperando al ejército sublevado»[5].

Dijo el Emperador Amarillo: «Yo todavía no me conozco bien, ¿qué puedo hacer?». A lo que le fue respondido: «Si Vuestra Majestad aún no se conoce bien, apártese del mundo y viva retirado y oculto, para cultivar la mente y ponerla en orden; cuando haya conseguido

1. Yanran (阉冉), nombre de un ministro del Emperador Amarillo.
2. Las «cinco medidas de gobierno» (五 政) son las diferentes políticas que, de acuerdo a la doctrina del *yin* y el *yang* (virtud y castigos), se deben aplicar siguiendo el discurrir de las estaciones.
3. En la antigua China 后 designaba al emperador. También se empleó para referirse a la emperatriz y a los grandes señores feudales.
4. 左执规右执矩 («sostener con la siniestra el compás, y con la diestra la escuadra») significa gobernar de acuerdo con las leyes naturales.
5. Aquí 逆兵 («ejército sublevado») se refiere a las huestes de Chiyou.

esto, Vuestra Majestad [...] se conocerá y sabrá a qué debe atenerse». Dijo el Emperador Amarillo: «Ésa es mi voluntad, mas ¿a qué debo atenerme?». A lo que le fue respondido: «Con aquellos que piensan como uno piensa, con ellos se pueden hacer cosas en común; en cuanto a los que no piensan como uno piensa, con ellos sólo se pueden hacer cosas diferentes. En nuestros días una gran confrontación se está dando en el mundo; ¿puede Vuestra Majestad ser prudente y no participar en esa contienda?». Dijo el Emperador Amarillo: «¿Qué puedo hacer para no participar en ella?». A lo que le fue respondido: «La cólera es manifestación de la sangre y el *qi* internos; la lucha es función de la grasa y piel externas. Si la cólera no se desfoga, crecerá interiormente y se concentrará en úlceras y tumores. Si Vuestra Majestad pierde los cuatro[6], se quedará en los secos huesos, y así ¿podrá acaso intervenir en esa contienda?».

Entonces el Emperador Amarillo se despidió de sus grandes consejeros, subió al monte Bowang, y en él permaneció tres años retirado en meditación[7]. ¡Sea la guerra! En esto Yanran subió a la montaña y dijo al Emperador Amarillo: «Ya se puede (combatir). Cierto que es de mal augurio combatir, mas si no se combate no se puede triunfar; ¿por qué, pues, no se ha de poder?». Entonces el Emperador Amarillo sacó el hacha de guerra, arengó a su ejército, ordenó tocar tambores de marcha, y tras el combate con Chiyou, lo hizo prisionero[8]. El Emperador Amarillo hizo entonces un juramento de alianza con todo el Imperio, y proclamó en su juramento: «(De ahora en adelante) quien contravenga la justicia y no respete los tiempos del Cielo, sufrirá un castigo semejante al de Chiyou; quien contravenga la justicia y traicione a su señor, la ley lo condenará a la pena capital».

6. Los cuatro se refiere a la «sangre» (血), el *qi* (气), la «grasa» (脂) y la «piel» (肤).

7. El monte Bowang (博望) está situado en Huainan, en la actual provincia de Anhui.

8. Sobre Chiyou y su enfrentamiento con el Emperador Amarillo, véase Introducción, pp. 37-41.

4. GUOTONG (果童)

El Emperador Amarillo [preguntó a sus cuatro] consejeros[1]: «Sólo mi persona ha sido capaz de unificar el mundo. Ahora es mi deseo alimentarlo y gobernarlo, y hacer que reine la igualdad. ¿Cómo debo proceder?». Guotong respondió: «Sin austeridad no puede haber igualdad; ni se puede rectificar a las gentes, si no hay sinceridad[2]. Es menester levantar la mirada y observar el Cielo y bajar la cabeza para examinar la Tierra, y luego preguntar a hombres y mujeres. El Cielo tiene unas leyes [permanentes], la Tierra tiene unas normas invariables. [...] y por eso hay tinieblas y hay luz, hay *yin* y hay *yang*. En la Tierra hay montañas y lagos, hay lo negro y lo blanco, hay las buenas (tierras) y las (tierras) malas. La Tierra engendra a los seres y permanece en reposo, el Cielo les da los nombres correctos y da principio al movimiento. Reposo y movimiento se alimentan mutuamente. La virtud y el castigo se sustentan mutuamente[3]. Son dos cosas en nombre contrarias, mas que se complementan necesariamente. Todos los seres contienen *yin* y *yang*, y es la mutua acción del *yin* y del *yang* la que hace que los seres nazcan y se transformen.

»Los hombres tienen diferentes capacidades[4]: unos [cargan con uno y] les resulta pesado; otros cargan con cien y les resulta ligero. Los hombres diferentes en capacidad, las cosas diferentes en su

1. 四辅, «cuatro consejeros». Dice el *Dazhuan* del *Shangshu*: «En la Antigüedad el Hijo del Cielo no dejaba de tener cuatro consejeros (邻): el de delante se llamaba 疑 yi, el de detrás, 承 cheng, el de la izquierda, 辅 fu, y el de la derecha, 弼 bi».

2. El carácter 谌 significa «sinceridad», pero también puede significar «calma».

3. El carácter 疟 aquí parece significar «castigo». Para algunos comentaristas, en este párrafo la virtud representa la vida de la primavera, en tanto que el castigo la muerte del otoño. Obsérvese la precedente enumeración de pares opuestos, que no es sino una ejemplarización del principio dialéctico de la unidad de los contrarios.

4. 人有其才. Estos cuatro caracteres, que faltan en el texto, se ha añadido basándose en una frase similar del *Zhushuxun* del *Huai Nan zi*, donde se dice: «Los hombres tienen diferentes capacidades; las cosas, formas diferentes. Unos cargan con uno y les resulta demasiado pesado; a otros aunque carguen con cien les resulta ligero».

forma. Sólo acomodándose a la naturaleza de cada uno, es posible conseguir lo que se busca». Dijo el Emperador Amarillo: «Las gentes viven gracias al Cielo, y merced a la Tierra obtienen su alimento. El Cielo es su padre y su madre la Tierra[5]. Ahora es mi deseo alimentarlas y gobernarlas, y hacer que entre ellas reine la igualdad. ¿Quién ha de comenzar (a poner esto en práctica)?». Respondiole (Guotong): «Con austeridad se consigue igualdad; con sinceridad, [se puede rectificar a las gentes]. Es menester que las diferencias entre [nobles] y plebeyos sean justas, y también las diferencias entre ricos y pobres. Las anteriores generaciones establecieron estas leyes, y las venideras deberán atenerse a ellas. Guotong (yo) comenzará (a ponerlo en práctica)». De seguido Guotong se vistió de harpillera, cargó a la espalda un cántaro, y la espalda doblada, inició solitario su camino. Mendigando su comida, recorrió todos los Estados en las cuatro direcciones mostrándose como el más pobre y humilde de los mortales.

5. Esta expresión «tener al Cielo por padre y a la Tierra por madre» (以天为父, 以地为母) aparece en otros importantes textos taoístas, como el *Wuxing* del *Guan zi* y el *Jingshenxun* del *Huai Nan zi*.

5. DE CÓMO SOFOCÓ LA REBELIÓN (正乱)

Preguntó Lihei: «[...] soberbia [...] intrigas (de Chiyou), intrigas [...] ¿qué podría hacer Gaoyang[1] ante esto?». A lo que Taishanzhiqi[2] respondió: «No tenéis para qué preocuparos. Los movimientos del Cielo son rectos y dignos de fe; muévense sin descanso el Sol y la Luna; infatigables, hacen que broten y crezcan los seres sin la menor negligencia, iluminando el entero mundo. En la vida del pueblo hay ciertos extremos. Por sus ambiciones y deseos se corrompe [...], [corrompe] [...] se pierde[3]. Hay que enriquecer al enemigo (Chiyou) para hacer que [...], y se agotará. (Ahora) le damos, mas es para que sufra daño; le ofrecemos presentes, mas para que despilfarre; actuamos lentamente, para [hacer que se preocupe]; lo enaltecemos, para ponerlo en situación apurada; y (finalmente) nos apoderamos de él y lo condenamos. Le vamos elevando hasta lo alto, para que cuando caiga no tenga salvación posible[4]. De esta manera se consigue que el

1. Gaoyang (高阳), también conocido como Zhuanxu (颛顼) fue, según la leyenda, un jefe tribal, nieto del Emperador Amarillo. Los soberanos del Estado de Chu se consideraban sus descendientes.

2. Taishanzhiqi (太山之稽) o Taishanqi (太山稽), según el *Lanmingxun* del *Huai Nan zi*, fue maestro del Emperador Amarillo. Dice: «En los antiguos tiempos el Emperador Amarillo gobernó el mundo, y en ello lo ayudaron Li Mu y Taishanqi», y sigue la siguiente glosa: «Li Mu y Taishanqi fueron maestros del Emperador Amarillo». Sin embargo, otras versiones dan a entender que Taishanqi no es sino uno de los nombres del propio Emperador Amarillo. Cuenta una versión que tanto el Emperador Amarillo como Chiyou fueron ministros (卿) del Emperador Rojo (赤帝). Con el tiempo Chiyou se hizo fuerte y acabó ocupando el territorio directamente gobernado por el Emperador Rojo. Éste pidió ayuda a Boyu (el Emperador Amarillo), quien cruzó el río en dirección norte y ocupó toda la zona del Taishan (montaña sagrada de los taoístas en la provincia de Shandong). De ahí el título que le fue conferido: Taishanzhiqi.

3. El carácter 涅 significa propiamente «teñir de negro». Aquí, empleado en sentido figurado, significa «corromperse».

4. Este pasaje coincide con las sentencias del *Lao zi*: «Si quieres encoger algo, antes debes estirarlo. Si quieres debilitar algo, antes debes fortalecerlo. Si quieres eliminar algo, antes debes apoyarlo. Si quieres conquistar algo, antes debes entregarlo. Eso se llama 'clarividencia sutil'» (80 [XXXVI]).

enemigo se busque su propia muerte, sin ocasión de arrepentirse. No tenéis que preocuparos».

Dijo Lihei: «Hasta sesenta veces ha combatido (con Chiyou), y Gaoyang aún no ha alcanzado la victoria. Puede que [todavía] sea demasiado pronto para destruirlo (a Chiyou)». Dijo [...][5]: «El Cielo lo protege, y gozando de la protección del Cielo no le es menester tomar precauciones, pues él posee un profundo conocimiento de la unidad del Cielo con la Tierra. Ante esto, ¿qué se puede hacer?». Dijo [Tai]shanzhiqi: «No tenéis para qué hablar de ayudas del Cielo. Basta con que todos nosotros, con una sola voluntad, nos preparemos convenientemente, [...] nos adaptaremos a la forma en que se desarrollen los acontecimientos, satisfaremos cuanto podamos sus ambiciones y deseos, acrecentaremos su fuerza, y acabará cometiendo gravísimos errores que le harán precipitarse en un abismo de maldad. No tenéis para qué hablar. Los hombres superiores deben poseer el Tao, los de abajo mantenerse en calma. Poseyendo el Tao se pueden esperar los tiempos del Cielo, y los negocios de los hombres manteniéndose en calma[6]. El Cielo y la Tierra establecen los nombres, [...] surgen de forma espontánea, y siguen los movimientos del Cielo; los movimientos del Cielo no se tuercen, y se distingue bien lo que va a favor de lo que es contrario. No hay que asustarse, sino [...] preparado, que sus (de Chiyou) torcidas acciones pronto van a comenzar.

»Yo permitiré que (Chiyou) cometa cuantas fechorías quiera y luego lo mataré; cambiaré a los grandes consejeros, nombrando a los más rectos y dignos de confianza; las cosas una vez hechas, no hay que proclamarlas a los cuatro vientos. Es menester prepararse bien (para el combate con Chiyou), por mor de asegurar la propia existencia. Voy a observar el resultado de sus (de Chiyou) pasados actos, para luego elaborar mis secretos planes. Esperaré a que [sus asuntos] maduren, para obrar luego en consecuencia. Por un lado, es menester elaborar planes en secreto; por otro lado, aprovechar su perversa conducta para luego actuar en consecuencia. Ésta es la magia[7] del Cielo y de la Tierra. Su pueblo se rebelará y luchará contra él, y acaso pueda yo hacer que él mismo se procure su propia perdición. La

5. Según algunos comentaristas, los dos caracteres ilegibles son 蚩尤 (*Chi you*).

6. Poseyendo el Tao se pueden esperar las oportunidades que procura el Cielo, manteniéndose en calma se pueden esperar las oportunidades que procuran los hombres.

7. El carácter 奇 («raro», «extraordinario») aquí equivale a 神奇 («mágico», «sobrenatural»).

victoria está garantizada». Dijo Taishanqi: «Ahora ya se puede». Y entonces sacó su hacha de guerra, arengó a su ejército, y encontrándose frente a frente con Chiyou, lo hizo prisionero. Dio órdenes de que le arrancaran la piel para hacer con ella una diana[8]; ordenó luego que comenzaran a disparar flechas sobre ella, y recompensó a los que más veces acertaron en el blanco. [...] Ordenó que le cortaran la melena para ponerla en la punta de un asta, y la llamó «bandera de Chiyou»[9]. Hizo que rellenaran su estómago para hacer de él un balón[10], y dio órdenes para que jugaran con él, y recompensó a quienes más acertaron con sus patadas. Dispuso que descuartizaran el cadáver y pusieran los restos a macerar en vino amargo, y ordenó que luego todo el mundo bebiera de él, en señal de alianza ante el Emperador de lo alto[11].

Dijo el Emperador[12]: «Que no se revoque mi prohibición, que no deje de beberse ese vino que os he ofrecido, que no se perturbe a mi pueblo, que no se ponga fin a mi doctrina (de gobierno). Revocar mi prohibición, no beber mi vino, perturbar a mi pueblo, poner fin a mi doctrina, todo ello es contrario a la justicia, va contra los tiempos del Cielo. Quien, comportándose de forma errada, sobrepase los extremos y pierda toda medida; quien actuando arbitrariamente cause grandes trastornos, y dando rienda suelta a sus deseos y caprichos[13], lance campañas militares antes de conocer los designios del Emperador de lo alto; quien así actúe recibirá el mismo castigo que Chiyou. Se le hará doblar el espinazo para encerrarlo en una jaula. Se lo tratará de forma que ni pueda morir ni pueda vivir. Y sobre la jaula, a cualquiera le será permitido sentarse o tumbarse a descansar». Dijo el Emperador: «Que todo el mundo observe escrupulosamente el régimen que he establecido, no se deben abandonar las leyes del Estado, para que sirvan de ejemplo y modelo a las generaciones venideras».

8. Los 干侯 (*ganhou*) eran dianas para ejercitarse o competir en el disparo de flechas.

9. De la «bandera de Chiyou» (蚩尤之旌) nos hablan otros antiguos textos, como el *Mingli* del *Lüshi Chunqiu*, y el *Tianwen zhi* del *Han shu*.

10. El 鞠 (*ju*) era un balón usado en la antigua China para practicar una especie de balompié. De piel por fuera, solía rellenarse con lana. De este juego nos habla también el *Wei jiangjun Piaoqi liezhuan* del *Shiji*: «(El general Piaoqi de Wei) marcaba en el terreno un campo de juego y se entretenía jugando con el balón».

11. 上帝 («Emperador de lo alto») es una forma de denominar al Cielo. En la Antigüedad era costumbre, cuando se formalizaba un juramento de alianza, humedecerse los labios con sangre. En muchas culturas el vino ha reemplazado a la sangre en los rituales. Sobre el carácter chino 帝 («emperador»), ver Introducción, p. 17.

12. El texto escribe sólo 帝 («emperador»), omite 黃 («amarillo»).

13. Estas dos frases aparecen, idénticas, en «El orden del Estado» (ver p. 84).

6. DE LAS LUCHAS TRIBALES (姓争)

Gaoyang preguntó a Lihei: «El Cielo y la Tierra se formaron y luego nacieron los humanos seres[1]. Mas nadie sigue la virtud (el Tao) del Cielo, antes bien cada uno maquina la forma de arruinar al otro. Esto es algo que me causa desazón, ¿qué puedo hacer para remediarlo?». A lo que Lihei respondió: «No hay para qué tener cuidado ni sentir desazón, que así es lo que el Cielo tiene establecido por norma. Cuando el Cielo y la Tierra se han asentado firmemente, todos los bichos e insectos comienzan a luchar entre sí. Es de mal augurio combatir, mas si no se combate, no se puede triunfar. Siguiendo el Tao se prospera, contraviniendo el Tao se perece. Si no se contraviene el Tao, no se perderá lo que se guarda. El Cielo y la Tierra se formaron y luego nacieron los humanos seres. Nacieron y se consolidaron los clanes[2], y pronto surgieron enemistades y lucharon entre sí. Si no se acaba con el desorden, nunca habrá estabilidad; para acabar con el desorden se debe seguir un principio: combinar los castigos con la virtud.

»Los castigos y la virtud, luminosos, se complementan como la luna y el sol, brillando como lo más propio y conveniente. Si los castigos y la virtud no se combinan adecuadamente, de nuevo se producirán los anteriores desastres. Luminosa es la virtud del Cielo, mas si faltan los castigos no se puede practicar. Terribles son los castigos del Cielo, mas si falta la virtud, (el Estado) se arruinará. Castigos y virtud se alimentan mutuamente, y a partir de ahí se entiende la diferencia entre obediencia y desobediencia. Los castigos son oscuridad, la virtud es luminosidad; los castigos son *yin*, la virtud es *yang*; los castigos se aplican ocultamente, la virtud se da a conocer abiertamen-

1. Hemos traducido por «humanos seres» la expresión 黔首 (literalmente «cabezas negras»), con la que se designaba al pueblo llano en los textos antiguos (a partir del siglo –V).

2. Es decir, se consolidó la antigua sociedad patriarcal.

te. Son las leyes lo que hay que hacer que todo el mundo conozca claramente; el Estado se fundamenta en un sistema de leyes (que establecen que las recompensas sean públicas y los castigos ocultos). Para que todos conozcan claramente desde lo más luminoso hasta lo más escondido, es menester dominar bien la ley del eterno retorno de los tiempos; y también es menester aprovechar las oportunidades cuando se presentan, si se quiere resolver con éxito los asuntos. El Tao del Cielo es movimiento circular, [en el que siempre se retorna al principio], (gobierna y es señor de todos los seres)[3], mas cuando el hombre domina el Tao del Cielo, éste se vuelve en huésped (invitado) del primero.

»Cuando el reposo y la acción se ajustan a los tiempos debidos, el Cielo y la Tierra hacen favor[4]. Si no se para de luchar, y no se descansa cuando es el tiempo de descansar, en el Estado no habrá estabilidad. Cuando se puede actuar y no se actúa, signo es de que no se domina la ley del retorno del Tao del Cielo; en ese caso se pierde la oportunidad y el hombre se vuelve [huésped del Cielo (esclavo del Cielo)]. Cuando el reposo y la acción se ajustan a los tiempos debidos, el Cielo y la Tierra te harán favor. Cuando el reposo y la acción no se ajustan a los tiempos debidos, el Cielo y la Tierra te quitarán (su favor). Es el Tao del Cielo y de la Tierra el que hace que calor y frío, humedad y sequedad no puedan darse a un mismo tiempo. Como tampoco pueden ejercer a un mismo tiempo su función lo duro y lo blando, el *yin* y el *yang*. (Estos principios contrarios) se alimentan mutuamente, y se completan mutuamente en los tiempos oportunos. Si cuando se está en reposo hay unas leyes, y cuando se actúa hay unos nombres, y se observan tanto esas leyes como esos nombres, fácilmente se podrá tener éxito en los asuntos emprendidos. En los asuntos de los hombres no hay estabilidad ni constancia, se exceden los límites y se pierde el sentido de la conveniencia; se cambia arbitrariamente lo antiguo y se modifican sin necesidad los usos establecidos. Ya no hay (gobierno por la) virtud, y los castigos se aplican sin ninguna justicia. Si cuando se está en reposo no hay leyes, ni nombres cuando se actúa, entonces (nada de cuanto se haga se podrá llevar a buen puerto, y al final) se recibirá la muerte como castigo[5]».

3. 环周 tiene aquí el mismo significado que 周行 («movimiento circular»). Ver nota 21 de «El Tao y las Leyes».

4. 天地与之 significa que el Cielo y la Tierra estarán contigo.

5. En el original falta la frase que va entre paréntesis. Se ha añadido para completar el paralelismo con un párrafo que antecede. Expresiones parecidas las encontramos en el *Shi* del *Guan zi* y en el *Yueyuxia* del *Guoyu*.

7. DE LOS COMPORTAMIENTOS FEMENINO Y MASCULINO (雌雄节)

El emperador Amarillo era capaz de comprender e interpretar cabalmente los presagios tanto los fastos como los nefastos; distinguiendo el comportamiento masculino y el comportamiento femenino[1], también era capaz de distinguir las causas de la desgracia y de la felicidad. Arrogancia, orgullo, insolencia y altivez son formas de comportamiento masculino; [...] el respeto y la modestia, lo son del femenino. Los que se comportan masculinamente son gente orgullosa. Quienes se comportan femeninamente son gente modesta. Triunfar con un comportamiento masculino no procura felicidad; fracasar con un comportamiento femenino, sin falta trae recompensa al final. Triunfar una y otra vez con un comportamiento masculino es acumular desgracia tras desgracia. Males y cuitas llegan todas a un tiempo, y llevan al borde de la muerte. Fracasar una y otra vez con un comportamiento femenino es acumular virtud. Actuando con prudencia y con cautela, se obtienen grandes beneficios. Generalmente, en lo tocante a desgracias y penalidades, los primeros siempre tienen mala fortuna, y buena en cambio los postreros. Si los primeros no tropiezan con el infortunio, ello se debe siempre a que se comportan femeninamente; y si los postreros [no tienen buena fortuna, ello se debe] siempre a que se comportan masculinamente.

Si los primeros no tropiezan con el infortunio, ni tampoco los postreros, es siempre porque se comportan femeninamente. Si los primeros no tienen buena fortuna, y tampoco los postreros es siempre

1. Se trata de dos actitudes contrarias al tiempo de gobernar tanto el Estado como la propia persona. Entre los taoístas la postura se resume en la sentencia del *Lao zi*: «Conoce lo masculino, conserva lo femenino, hazte barranca del mundo» (72 [XXVIII]). En el *Daoyuan* del *Wen zi* y en el *Yuandaoxun* del *Huai Nan zi* encontramos estas expresiones: «Por eso el sabio guarda el Tao de la pureza y se atiene a la conducta femenina [...] siempre detrás y nunca delante [...] suave y tranquilo [...] nadie es capaz de contender con él».

porque se comportan masculinamente. Quienes gustan de usar las formas de conducta masculinas, lo que hacen es perjudicar su vida. De ellos, los grandes hombres se arruinan; los hombres vulgares pierden la vida[2]. Con esa conducta, no hay tranquilidad cuando quieres defender algo, no [triunfas] cuando algo haces, [nada obtienes cuando lo buscas, ni] vences [en los combates]; no vivirás muchos años, ni tendrás numerosa prole. Es una conducta nefasta; es pérdida de virtud. Quienes gustan de usar [las formas de conducta femenina], reciben su recompensa. Los ricos, prosperan aún más; los pobres no pasan hambre. Con esa conducta, tienes tranquilidad cuando quieres defender algo, triunfas cuando algo haces, cuando algo buscas lo obtienes, vences en los combates; largos años [vivirás, y numerosa será tu prole. Es una] conducta [fausta], es acumular virtud. Por eso, los que acumulan virtud prosperan, los que acumulan [desgracias], perecen. Examina lo que acumulan, y sabrás qué les espera: [desventuras o dicha].

2. «Grandes hombres» (大人) se refiere a la nobleza, a la casta dominante, en tanto que «hombres vulgares» (小人, «pequeños hombres») designa al pueblo llano.

8. DEL EJERCICIO DE LAS ARMAS (兵容)

Si el uso de las armas no sigue el modelo del Cielo, no se deberán tocar; si no sigue el modelo de la Tierra, no se deberán usar; si no se evalúan las fuerzas propias y las del enemigo, no se podrá triunfar. En cuanto a [...], desde que se formaron el Cielo y la Tierra, los sabios se han apoyado e inspirado en ellos y así han podido completar su tarea. El éxito del sabio se debe a que conoce el momento oportuno y lo sabe utilizar; siguiendo los tiempos del Cielo, [...] necesariamente se ha de triunfar. El sabio no abusa de los castigos, ni forma camarillas. Se adapta a los tiempos del Cielo, a la hora de tomar decisiones; si no se toman cuando se debe, se provocará la propia desgracia. El Cielo ciertamente quita, pero también da. Cuando los augurios son buenos [...] no se acepta, sobrevendrán grandes desastres. Cuando se rehúsa seguir a los tres[1], las armas no triunfan; cuando se sigue a los tres con ahínco, es seguro [el triunfo] de las armas. Si no se aprovechan los frutos de la victoria, se seguirá gran daño. Si un Estado tiene buena fortuna, los que provocan guerras recibirán su castigo; si no la tiene, seguirán en sus cargos. Cuando (el soberano) se encuentra confuso y ofuscado[2], busca ciegamente el triunfo apoyándose en la fuerza del pueblo y contraviniendo los grandes principios del Cielo; con ello pone al Estado en gran peligro, la sociedad se hunde en el desorden, y nada se puede llevar a buen término. Se celebrarán éxitos de los que no se podrá disfrutar, por cuanto no habrá una justa correspondencia entre fama y realidad. Ése es el Tao del Cielo.

1. Es decir, al Cielo, a la Tierra y al pueblo.
2. La expresión 茀茀阳阳 significa «turbado», «trastornado». 茀茀 se refiere a un camino intransitable por estar cubierto de maleza.

9. DE LOS MÉTODOS EFICACES (成法)

El Emperador Amarillo preguntó a Lihei: «Sólo mi persona ha sido capaz de unificar el mundo. No dejarán, empero, de aparecer gentes astutas y taimadas, gentes de lengua fácil y diestros en aprovechar su ingenio[1], y esto es algo muy difícil de estorbar. Temo que se nombre para cargos a semejantes personas, lo que traerá un gran desorden al Imperio. Quisiera preguntaros: ¿Hay métodos eficaces para llevar al pueblo por el recto camino?». A lo que Lihei respondió: «Sí los hay. En los remotos tiempos, cuando el Cielo y la Tierra se completaron, todos los seres recibieron un nombre apropiado, y así, conforme a esos nombres se los puede llevar por el recto camino; y también todos los seres recibieron una forma, y así, conforme a esas formas, se puede hacer que se adapten a unas normas comunes, [...] respetando el nombre del Uno (Tao)[2]. Arriba, gracias a él se puede estar de acuerdo con el Cielo, y abajo, se extiende a todas partes dentro de los cuatro mares. Por lo que tengo oído, en el mundo, métodos eficaces se dice que no hay muchos, y todos ellos se pueden resumir en una sola sentencia: sigue a los nombres y retorna al Uno, y el pueblo no confundirá los principios».

Dijo el Emperador Amarillo: «Quisiera preguntaros: ¿En el mundo todavía hay Uno (Tao)?». A lo que Lihei respondió: «Sí lo hay. En los remotos tiempos, el Señor del Cielo despachó como mensajero al Fénix[3] para que descendiera entre los hombres y les trasmitiera

1. Es decir, aprovechan su ingenio para engañar a los demás. Cf. *Lao zi*: «Surge la inteligencia y la sabiduría, y al punto aparece la gran hipocresía» (62 [XVIII]); «Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia, y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores» (63 [XIX]).

2. 守一名, es decir, «observar o respetar (守) el nombre (名) del Uno (一, el Tao)».

3. Un relato mitológico chino dice que el Emperador del Cielo envió a la Tierra como mensajero a un fénix. El testimonio más antiguo se encuentra en un 甲骨文, *jiaguwen* (inscripciones sobre caparazón de tortuga u omoplato de animal, de tiempos de la dinastía 殷 Yin [siglos –XVI a –XI]). Son tres caracteres que dicen 帝使凤 («empe-

tan sólo la enseñanza sobre el Uno (Tao). Los Cinco Emperadores[4] usaron de ella para distinguir el Cielo de la Tierra, para administrar las cosas dentro de los cuatro mares, para cuidar del pueblo llano, para llevar por el buen camino a todos los letrados. Y así fue como salieron de escena los intrigantes, mientras que los sabios fueron promovidos a los cargos; desaparecieron las cinco conductas perversas[5], y ya no se vio a los charlatanes. Siguiendo los nombres se retornó al Uno, y el pueblo no confundió los principios». Dijo el Emperador Amarillo: «¿De suerte que el Uno no es más que Uno? ¿Tiene algo de superior?». A lo que respondió Lihei: «El Uno es el fundamento del Tao, ¿cómo no ha de tener algo de superior? [...] hay pérdida, es porque no se ha podido conservar el Uno. La comprensión del Uno procura un profundo conocimiento del Cielo y de la Tierra; la razón del Uno se extiende a todas partes dentro de los cuatro mares».

¿Cómo se puede conocer el principio supremo del [...] y examinar lo lejano y lo cercano? Sólo el Uno no pierde, el Uno promueve los cambios, a partir de poco se puede conocer mucho. Cuando se mira y considera todo cuanto encierran los cuatro mares, tanto hasta lo más alto como hasta lo más profundo, y cuanto abarcan las cuatro direcciones, nada hay que no siga su propio Tao. Cien palabras tienen un fundamento, mil palabras tienen una esencia, diez mil [palabras] tienen un principio[6]. Muchos son los seres, mas todos han salido de un solo y mismo Vacío[7]. ¿Quién puede conocer esto sino un sabio? Es del todo necesario que sea sabio para poder dominar el recto Tao y con él rectificar las conductas perversas; ha de ser sabio para poseer el Uno y con Él conocer las muchas cosas, así como para eliminar todo aquello que daña al pueblo y mantener todo lo que le

rador» - «enviar» - «fénix»). El carácter 凤 («fénix») tiene una interesante historia. Al principio el ideograma representaba la cola del ave y se pronunciaba *feng*, pero más tarde, dado que en ciertas regiones de China se pronunciaba *peng*, y al mismo tiempo existía la tradición de un ave fabulosa, gigantesca, del mismo nombre, se idearon dos nuevos ideogramas: 凤 (feng) para designar el ave fénix, y 鹏 (*peng*) para designar el ave fabulosa. Esta última, también denominada en China 金翅鸟, *jinchiniao* («pájaro de alas de oro»), se encuentra en casi todas las tradiciones y leyendas del Oriente: Garuda, Khyung (Tíbet), Roc o Ruj (mundo árabe).

4. Ver Introducción, pp. 17-18.

5. «Cinco conductas perversas» (五邪) aquí significa las diferentes clases de comportamientos moralmente negativos.

6. Los correspondientes caracteres chinos de esta serie son: 本, *ben* («fundamento»), 要, *yao* («esencia») y 总, *zong* («principio»).

7. En el *Daoyuan* del *Wen zi* podemos leer: «Dijo Lao zi: 'Los infinitos seres, en su totalidad, han salido de un solo y mismo agujero; la raíz de las cien cosas, todas han salido de una sola y misma puerta'».

es de provecho. (El sabio) abraza el Tao y conserva el Uno[8], se une a los extremos del Cielo y de la Tierra, y así puede conocer las desgracias y venturas del Cielo y de la Tierra.

8. Cf. *Lao zi*: «Por eso el sabio aferra el Uno, y así puede volverse en pastor del entero mundo» (67 [XXII).

10. DE LAS TRES PROHIBICIONES (三禁)

Actuar sin normas fijas, prohibido por el Cielo; labrar los campos sin atenerse a los tiempos y estaciones, prohibido por la Tierra; no obedecer las órdenes, prohibido por el soberano. Si se cumplen estas tres prohibiciones, en el Estado no habrá grandes problemas. Es prohibición de la Tierra que no se [...] lo alto y que no se aumente lo de abajo. No hay que obstruir los cursos de agua, no hay que destruir los bosques de las montañas, hay que aprovechar las tierras de acuerdo a sus condiciones, no hay que desaprovechar la inteligencia del pueblo. Avanzar sin detenerse, tenerse firme sin ningún respeto ni modestia, mostrarse arrogante y ofensivo más allá de toda norma; todo esto es funesto sobremanera. El Tao de los hombres es fuerza y debilidad. Usar sólo de la fuerza no es bastante, apoyarse sólo en la debilidad no es suficiente[1]. Los que son fuertes como el tigre, no tendrán un buen final[2]; los que se entregan al vino y a los placeres, perecerán sin remedio. Siguiendo el ejemplo de los remotos tiempos, quienes son brillantes por fuera mas carecen de sustancia, morirán. Los que sólo saben buscar el propio interés y arrebatan por la fuerza las tierras a los demás, acaban con las manos vacías. El Tao del Cielo ilumina todas las tierras, alcanza todos los rincones, y se extiende por los nueve continentes. Por eso los reyes y duques son prudentes al dar órdenes, y miran que el pueblo comprenda sus razones. El Cielo tiene sus leyes inmutables[3], y el pueblo debe hacer de ellas su norma de conducta. Si contravienes esas leyes, causarás perjuicio a tu vida, y provocarás el castigo (del Cielo). Ése es el Tao del Cielo.

1. Dice el *Fanlunxun* del *Huai Nan zi*: «Lo que es muy duro (大刚) se rompe; lo que es muy blando (大柔) se dobla. El sabio se sitúa en medio, entre lo blando y lo duro, y así alcanza el fundamento del Tao».

2. 丘 significa vacío (空), pero aquí tiene el sentido de «no tendrán un buen final». Cf. *Lao zi*: «Quien abusa de su fuerza no tendrá buen final» (*5* [XLII]).

3. 恒日 («Sol permanente») aquí significa alegóricamente las inmutables leyes naturales.

11. DEL FUNDAMENTO DE LAS CAMPAÑAS MILITARES (本伐)

Los Estados que reúnen un ejército tienen todos sus razones. En nuestro mundo tres son esas razones: por el beneficio, por la justicia, para desfogarse con un enemigo. En las guerras por el beneficio, viendo [...] hambruna, que en el Estado reina el descontento, y hay confrontación entre los de arriba y los de abajo, se levanta un ejército y [se ataca] ese Estado; puede que no sea grande el beneficio obtenido, mas tampoco grande será el daño que se reciba. En las guerras por la justicia se busca acabar con los desórdenes e impedir las atrocidades; apoyar a los hombres de virtud y talento y destituir a los que ni virtud ni talento tienen. A eso se llama justicia. [Por ella] muchos son los que dan su vida.

Por esa razón, pretender conquistar el mundo entero con las fuerzas de un solo Estado, un señor de miles y miles de carros de guerra [...] raramente empieza una campaña si no es so pretexto de justicia; aunque bien es verdad que también raramente acaba saliendo con su intento. Y ello no por falta de perseverancia, sino porque las cosas al final se vuelven en su contrario cuando llegan a un extremo. Las guerras para desfogarse con un enemigo se inician cuando la cólera es tan grande y tan imposible de apaciguar en el pecho, que fuerza es entrar en acción para desfogarse. Sin embargo, aunque se triunfe en esas guerras, no se podrá salir con el propio intento. En tales guerras, si empiezan a ocuparse territorios, se están contraviniendo los principios, se está obrando de forma del todo contraria al Tao. Actuar conforme al Tao es actuar sólo cuando no queda otro remedio[1]; como sólo se actúa cuando no queda otro remedio, no se apura hasta

1. Cf. *Lao zi*: «Si alguien desea ganar el mundo y en ello se empeña, bien veo que no saldrá con su intento» (73 [XXIX]); «Las armas, instrumentos nefastos, no son instrumento de caballero, sólo deben usarse cuando no se puede menos» (75 [XXXI]).

el extremo[2]; por eso [...][3]; las órdenes (militares) son mensajeros. De ahí que pase por todos los lugares sin detenerse en ninguno[4].

2. Otra posible traducción de 无穷 («no apurar hasta el extremo») sería: «ilimitadas son las formas de actuación».

3. En este pasaje aparece en el original un conjunto de cinco ideogramas, de los cuales uno desconocido, que no aparece ni en los *jiaguwen* (甲骨), ni en los *jinwen* (金文) ni en el *Shuowen* (说文). Debido a ello, es imposible una traducción que no sea pura conjetura.

4. «Pasar por todos los lugares sin detenerse en ninguno» (方行不流) es una expresión que aparece también en el *Zhushuxun* del *Huai Nan zi*.

12. DE CÓMO GUIARSE POR EL TAO (前道)

El sabio siempre actúa de acuerdo con el Cielo y con la Tierra, obedece al pueblo, busca la protección de los espíritus y de los dioses[1], hace que el pueblo obtenga los mismos beneficios, y las gentes de todos los rangos se apoyan en él. Llámase a esto justicia. Se sitúa delante y el soberano lo nombra para un alto cargo, lo que redunda en beneficio a largo plazo del país y de los lares, y es de grandísimo provecho para las gentes de todo rango. Hace que todos los famosos letrados del Imperio sean destinados al servicio del Estado. Si con que diga una sola palabra puede procurar beneficio, letrado; si con que diga una sola palabra puede procurar beneficio al conjunto del Estado, letrado del Estado. Por eso un caballero se rebaja y humilla para seguir el Tao[2], emplea su saber para discernir (los principios del Tao), utiliza todas sus fuerzas para practicarlo, busca el Tao para hacerlo norma de su existencia, viviendo modesta y suavemente espera que llegue el momento. Si los reyes y duques son capaces de reconocer su valía, será una gran dicha para el Estado. Un Estado de extenso territorio y numerosa población, es un Estado fuerte. Se sitúa detrás [...] y no [...] una gran dicha.

Por eso un rey no puede gobernar el Estado confiando en la fortuna, sino que es menester que adopte el Tao como guía. En lo alto debe conocer bien los tiempos del Cielo; debajo, los beneficios de

1. El ideograma 鬼 (*gui*) se utiliza, en principio, para designar a los espíritus de los difuntos. Pero después de la entrada del budismo en China, también se empezó a emplear en el sentido de demonio. El ideograma primitivo representa una especie de forma humana evanescente.

2. «Caballero» (君子) se refiere al hombre que está en posesión de la virtud. La idea central de este pasaje es similar a la expresada por el *Lao zi*: «¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos de valles? Porque saben estar por debajo de ellos, y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar. Por eso, si el sabio desea elevarse sobre las gentes, fuerza será que se abaje ante ellas en sus palabras; y si desea andar delante de las gentes, fuerza ha de ser que se ponga a su zaga» (29 [LXVI]).

la Tierra; en medio, los negocios de los hombres. Destacando en el conocimiento del *yin* y el *yang* [...] Si los [nombres] son correctos, reinará el orden; si los nombres son incorrectos, reinará el caos[3]. Los nombres correctos no dejan de acomodarse a la realidad, los incorrectos no deben imponerse. El recto Tao mantiene fuera de peligro, puede estar detrás, y también puede estar al principio, sirve para la conducta individual y también para el conjunto del Estado. El individuo[4] lo alcanza y consigue lo que busca, el Estado lo alcanza y se mantiene estable. Un pequeño Estado lo alcanza y puede conservar su territorio; un gran Estado lo alcanza y puede unificar el mundo. El Tao tiene un origen, mas carece de límites[5]. Cuando se usa el Tao se siente su existencia; cuando no se usa el Tao, se siente que nada existe. Uniéndose al Tao, se hace todo bondad; siguiendo el Tao, todo se hace regular y constante. Los sabios de antaño sólo seguían y practicaban el Tao. Conociendo el Tao la Tierra se torna en Cielo, y en hombres los espíritus. Cuando se usa para dirigir un ejército, [éste se fortalecerá]; cuando se usa para gobernar un Estado, éste prosperará. Los sabios de antaño sólo seguían y practicaban el Tao.

3. Es decir, si los nombres o títulos (名) corresponden a la realidad (正者, «son correctos»), en el Estado reinará el orden; si los nombres están lejos de acomodarse a la realidad (奇者, «son anómalos»), el Estado se alborotará.

4. En el texto se escribe 小夫 («pequeño hombre»). Antiguamente se designaba con el carácter 夫 al varón adulto.

5. La expresión 无端 significa «ilimitado», «infinito» tanto espacial como temporalmente. Dice el *Youguan* del *Guanzi*: «El Tao comienza en lo infinito»; y también el *Zhushuxun* del *Huai Nan zi*: «gira y da vueltas sin límite alguno».

13. DE LAS OBSERVANCIAS EN LA CONDUCTA (行守)

El Cielo posee leyes permanentes y normas permanentes la Tierra. Los asuntos se deben tratar con las gentes, [...] con los espíritus. Ser orgulloso, belicoso, y amigo de intrigas, nada de ello trae fortuna. Quienes se atienen a la conducta masculina, corren gran peligro y los acecha la muerte. Si sólo quitas y nada entregas, tu país pronto perecerá. Los próximos estarán contigo, mas los que están lejos te abandonarán. Cuando una conducta contraria (al Tao) comienza a manifestarse, ¿habrá quien consienta en hacerse responsable? El Cielo aborrece a los altivos, la Tierra a los que se tienen por grandes, los hombres a los duros. Si los altivos no saben controlarse, el Cielo los destruirá; si los que se tienen por grandes no saben controlarse, la Tierra los aniquilará; si los duros no saben controlarse, los hombres los matarán.

Cuando llega un desconocido, es menester observarlo con atención. Si sus palabras concuerdan con sus acciones, acéptesele y no se le deje marchar. Si este desconocido habla con elocuencia, mas actúa con ligereza, no se le debe aceptar. Y esto es así porque [la palabra] es signo del corazón, el rostro su reflejo y el carácter su manifestación[1]. A quienes dicen una cosa y no hacen como dicen, se los llama mohatreros. Por eso la palabra es anticipación de la voluntad, y la acción su resultado. A los árboles rectos se los tala[2]; a los hombres rectos se los mata[3]. (El Tao) no tiene forma, ni tiene nombre; nacido antes que Cielo y Tierra[4], hasta hoy aún no ha llegado a su término[5].

1. El carácter 心 («corazón») se refiere a la mente; y 气 al «carácter» o «natural».
2. Es la misma razón que nos propone el *Zhuang zi:* «El árbol recto será el primero en ser talado; el pozo de agua dulce será el primero en agotarse» (Libro XX, *El árbol de la montaña*) y también el *Fuyan* del *Wen zi*: «El manantial de agua dulce por fuerza se ha de agotar; el árbol recto por fuerza se ha de talar».
3. Dice el *Lao zi*: «Los fuertes (que abusan de su fuerza) no tendrán buen fin» (5 [XLII]).
4. La expresión «nacido antes que Cielo y Tierra» (先天地生) aparece también en el *Lao zi*: «Hay una cosa confusamente formada, nacida antes que Cielo y Tierra» (69 [XXV]).
5. La expresión 至今未成 significa que hasta el presente no ha llegado a su acabamiento, a su perfección.

14. DE LA OBEDIENCIA AL TAO (顺道)

El Emperador Amarillo preguntó a Limo: «En los remotos tiempos, cuando Dating (大庭氏) gobernaba el mundo[1], no se distinguía el *yin* y el *yang*, no se calculaba (el tiempo) por los soles y las lunas, no se registraban las cuatro estaciones, y sin embargo, el Cielo disponía los tiempos y la Tierra proveía de bienes. ¿Cómo era su gobierno?». A lo que Limo respondió: «Cuando Dating gobernaba el mundo lo hacía con serena calma y recta quietud, con gran suavidad en su decisiones[2]; modesto y humilde, respetuoso y austero, con la debilidad por máximo principio[3]. Siempre detrás, y nunca el primero[4]. Practicaba la benevolencia[5] con rectitud y lealtad, y amaba a los otros con grande afecto y generosidad. Con la rectitud como norma primera, no osaba situarse delante de los demás[6]. Conservaba la paz en su interior, sin albergar deseos; se mantenía unido al Uno y nada más buscaba.

»Imitaba la femenina conducta, y así los resultados que se producían eran de gran suavidad[7]. [...] recta virtud, amante de la virtud,

1. De Dating (大庭氏) encontramos una referencia en el *Zhuang zi*: «¿No conocéis la época en que floreció la suprema virtud? Fueron los tiempos en que se sucedieron en el gobierno del mundo Rongcheng, Dating, Bohuang, Zhongyang, Lilu, Lixu, Xuanyuan, Hexu, Zunlu, Zhurong, Fuxi, Shennong» (Libro X, *Desvalijadores de arcas*).

2. La expresión 安徐正静, 柔节先定 («con serena calma y recta quietud, con gran suavidad en su decisiones») aparece repetidas veces en los textos antiguos taoístas (*Guan zi-Shi*; *Guan zi-Jiushou*; *Gui gu zi-Fuyan*; *Wen zi-Daoyuan*).

3. Este párrafo expone principios taoístas fundamentales. En el *Taishi Gong zixu* del *Shiji* hay un pasaje similar: «Sus ideas, simples y claras, fáciles de poner en práctica [...] renunciaba a la fuerza y al poder, y dejaba a un lado ingenio e inteligencia».

4. Semejante idea la encontramos en el *Lao zi*: «Por eso el sabio retrocede y está delante» (51 [VII]).

5. Es decir, la virtud confuciana del *ren* (仁).

6. Es la misma idea que la expresada por el *Lao zi*: «No atreverme a ser del mundo el primero» (32 [LXVII]).

7. La «conducta femenina» (女节) es la conducta blanda (柔节), basada en la debilidad, en la renuncia a la fuerza (ver nota 1 de «De los comportamientos femenino

no competía con los demás, firme en su no atreverse, se movía como incapaz[8]. En la guerra daba señal de no atreverse, y se mostraba impotente. [...] observando el principio de la debilidad, se hacía fuerte, y cuando el enemigo se debilitaba por su comportamiento masculino, aprovechaba para derrotarlo. Actuando de esta manera, el pueblo no [...] pese a sus muchas fatigas, ni perezoso aunque pasara hambre, ni se quejaba aunque las muertes sobrevinieran. No permitía que los campos quedaran abandonados por causa de las guerras, no era nunca él quien las iniciaba, ni era él la causa primera de los alborotos, ni el que provocaba odios y resentimientos.

»No se daba a intrigas y conspiraciones, ni tomaba importantes decisiones sin consultar a otros. No buscaba la forma de ocupar territorios ajenos, o de arrebatarles sus haciendas. Ponía gran cuidado en mantener a su pueblo en paz y en armonía, para de esta manera imitar cabalmente al Cielo y a la Tierra. No provocaba conflictos de forma arbitraria, sino que esperaba a que el adversario, actuando torcidamente, se debilitara. Cuando veía que la Tierra había arrebatado las fuerzas al enemigo, y el Cielo trastornaba las estaciones, aprovechaba el momento para someterlo. Procediendo de esta manera, las victorias no provocan posteriores venganzas, ni hay que devolver los territorios ocupados. En el exterior, se vence en la guerra, y en el interior, nace la dicha. Con un mínimo esfuerzo la fama (del sabio gobernante) se extiende hasta muy lejos. Acomodándose al Tao se alcanza la cumbre».

y masculino»). Y también el *Shi* del *Guan zi*: «Imitar la conducta femenina, asentarse en la blandura».

8. «Firme en su no atreverse, se movía como incapaz» (立于不敢行于不能) es una frase que aparece en el *Shi* del *Guan zi*, pero con los caracteres en otro orden: «Firme (立) en su incapacidad (不能), se movía (行) como si no se atreviera (不敢)». En el *Yuandaoxun* del *Huai Nan zi* también se dice: «esconderse en el no atreverse, moverse como incapaz».

15. (DE LOS NOMBRES Y LAS FORMAS) (名形)[1]

Si quieres saber de ganancias y de pérdidas, es del todo menester considerar los nombres[2] y examinar las formas. Si las formas se mantienen siempre en su lugar, se acrecerá mi quietud; si las cosas se desarrollan siempre según sus leyes, podré mantenerme en el no actuar. En reposo, sin movimiento, que vengan por sí mismas, que se vayan por sí mismas. ¿Puedes concentrar tu mente?, ¿puedes detener tus pensamientos?[3], ¿puedes no tener yo?[4], ¿puedes elegir por ti mismo y observar los principios? Como un infante, carente de todo, como si nada existiera. Vengan a un tiempo la multitud de los infinitos seres, que yo a todos podré atender. Yo no guardo lo viejo, ni conservo lo antiguo. Lo anterior ya es pasado, lo que ha de venir es nuevo; no se debe mezclar lo nuevo y lo viejo; yo ya tengo hecha mi elección.

1. En el original este capítulo aparece sin título.
2. Aquí el carácter 名 («nombre») se refiere al articulado de las leyes y decretos.
3. 能一乎? 能止乎? («¿Puedes concentrar tu mente? ¿Puedes aquietar tu mente?»). También podría traducirse «¿Puedes abrazar el Uno? ¿Puedes pararte?». Así es como se ha traducido un pasaje similar del *Zhuang zi*: «He aquí los principios para el cuidado de la propia vida» —dijo *Lao zi*—: «¿Puedes abrazar el Uno? (能抱一乎?) ¿Puedes no perderlo? ¿Puedes conocer lo fausto y lo infausto sin consultar los caparazones de tortuga o echar las suertes de la milenrama? ¿Puedes pararte? (能止乎?) ¿Puedes retirarte? ¿Puedes dejar de buscar en los demás y buscar dentro de ti? ¿Puedes mantenerte libre y sin ataduras? ¿Puedes conservar tu simplicidad y tu ignorancia? ¿Puedes volverte un niño pequeño?» (cap. 23).
4. «¿Puedes no tener yo?» es traducción literal de 能毋有己?, cuyos ideogramas, uno a uno, se traducen: «ser capaz» - «no» - «tener» - «uno mismo». Significa ser capaz de superar la idea del yo, en la línea de ciertas corrientes de pensamiento orientales basada en la doctrina del despertar (de la ilusión).

AFORISMOS (称)
MIL SEISCIENTOS (CARACTERES)

El Tao no tiene principio, pero se lo siente por doquier[1]. Cuando aún no había venido, nada existía; una vez que llegó, todo fue como ahora. Cuando las cosas están a punto de venir (a la existencia), primero se manifiestan sus formas, y después, conforme a esas formas, se le da a cada una un nombre. Esto, ¿qué quiere decir?

• Las muchas [penas y castigos] menoscaban la autoridad; los ambiciosos deseos, si no se refrenan, menoscaban la ley; si no se siguen los principios, se menoscaba el Tao. Si reiteradamente se cometen esos tres (errores), es imposible conservar la propia integridad, ¡cuánto más será imposible preservar el país!

[•] Lo anómalo procede de lo anómalo; lo normal procede de lo normal[2]; nunca se debe confundir y poner en el mismo lugar lo anómalo y lo normal.

• Las amplias mutaciones del Tao no acrecen sino que menguan (los deseos)[3]; no hacen adelantar sino retroceder. Quien inicie el cambio, hallará la desgracia.

• Si haces las cosas según las medidas del *yi* no errarás; si haces las cosas conforme a las medidas del *biao* no caerás en extravío[4]. Si gobiernas de acuerdo con las leyes, no habrá alborotos.

• El sabio nunca actúa el primero; ni se obstina en su parecer; no hace planes; no trata de conseguir nada; no busca la felicidad: en todo se conforma al Cielo[5].

• Si se pierde el Cielo, es la muerte[6]; si se engaña al señor, es la muerte; si se ofende al superior, se corre un gran peligro.

1. 有应, literalmente «tener respuesta», quiere decir que la influencia del Tao se extiende a todas partes.

2. El carácter 奇 significa «raro», «que no es normal»; en tanto que 正 significa «correcto», «regular», «normal».

3. Cf. *Lao zi*: «Quien escucha el Tao, mengua día a día; mengua y mengua hasta llegar al no actuar» (11[XLVIII]).

4. Tanto el *yi* (仪) como el *biao* (表) se refieren a instrumentos de medición.

5. Este largo párrafo lo encontramos, con ligeras variaciones, en el *Fuyan* del *Wen zi* y en el *Quanyanxun* del *Huai Nan zi*. Este último dice: «El sabio [...] nunca actúa el primero; ni se obstina en su parecer; obedece la razón del Cielo; no hace planes [...]; no trata de conseguir nada; no busca la felicidad: en todo sigue los principios del Cielo».

6. «Perder el Cielo» es perder el apoyo del Cielo; aunque para algunos aquí «Cielo» se refiere al soberano.

• Lo que deseas en tu fuero interno, hazlo determinación; y lo que has determinado, esfuérzate por conseguirlo. Por eso, los que viven en los árboles saben observar los vientos; quienes habitan en cavernas bien conocen de las lluvias. Pues tienen diferentes cuidados, por morar en diferentes lugares. El cuidado los lleva a conseguir (resultados); tranquilos ya, pueden vivir largo tiempo. Si no se es capaz de dar órdenes, nada se puede conseguir.

• Un ministro del emperador, de nombre es su ministro, en realidad es su maestro. El ministro de un rey, de nombre es su ministro, en realidad es su amigo. El ministro de un príncipe[7], de nombre es su ministro, en realidad es su huésped. El ministro de un Estado en peligro, de nombre es su ministro, en realidad [es su criado]. El ministro [de un Estado tocado de muerte], de nombre es su ministro, en realidad es su esclavo.

• Al que se engríe, las gentes lo rechazan. El hombre que [...] vive en gran peligro, y cuando muere las gentes lo denigran. Cuando se vive en sosiego, se deben respetar los tiempos del Cielo[8]; en momentos difíciles no es necesario esperar la ocasión.

• A quienes no aceptan ninguna retribución, el hijo del cielo no los nombrará ministros; a aquellos cuya retribución no es grande, no hay que encomendarles tareas difíciles. Por eso, en cuanto al propio comportamiento [...] no sirve como mandarín en un país donde reinan riqueza y prosperidad, ni casa a sus hijos con familias prósperas y ricas[9]; no entabla relaciones de amistad [...] con tales [gentes]. [...] no hace patente el abandono de las armas, ni tampoco el uso de las mismas. Sólo usa de las armas cuando no puede menos.

• Conociendo el comienzo del Cielo y observando los principios de la Tierra, el sabio llega a comprender profundamente las leyes últimas del Cielo y de la Tierra. Amplia y única su comprensión [...], única su existencia.

• Los dominios del Hijo del Cielo abarcan mil *li* a lo largo y a lo ancho: los de los señores feudales no pasan de los cien. Por eso se unen y se apoyan mutuamente[10]. Y así, quien ha sido reconocido

7. Ver nota 22 de «Los 'seis' límites».

8. El carácter 凶 significa aquí «no respetar los tiempos del Cielo» (不时), es decir, actuar en sentido contrario al curso natural de las cosas.

9. El carácter 子 generalmente significa «hijo», pero también a veces significa «hija». Aquí parece referirse a ambos.

10. 所以朕合之也 es una expresión un tanto oscura. 朕 generalmente es la forma en que se autodenomina el emperador, por lo que también podría traducirse por «Yo, el Soberano, los mantengo unidos». Sin embargo, algunos comentaristas sostienen que 朕 (*zhen*) unido a 合 significa «reunir cosiendo».

como Hijo del Cielo [no] debe permitir que los señores feudales[11] alberguen duda alguna sobre su primacía. Quien ha sido reconocido como primogénito, no debe permitir que sus hermanos y medio hermanos alberguen duda alguna sobre su primacía[12]. Quien ha sido reconocida como esposa, no debe permitir que las concubinas alberguen duda alguna sobre su primacía. Iguales en autoridad, el daño sería mutuo, y mutuo sería el perjuicio si reinara la confusión[13].

• Llegado el momento oportuno debes actuar y no quedarte en discursos; cuando [el momento] aún no ha llegado, enciérrate en tu casa, y que nadie sepa de tus intenciones.

• El Cielo controla el invierno y el estío, la Tierra controla los lugares altos y los bajos, el hombre controla el tomar y el dar. Quien sabe tomar y dar como conviene, será nombrado rey; a quien no toma y da como conviene, sólo le espera la muerte. El Cielo sabe cómo castigar; si lo contravienes, sufrirás tu propia perdición.

• En este mundo no se puede actuar de forma personal, dejando a un lado las leyes; no se puede actuar de forma personal, porque en ese caso los resultados serán desastrosos. Cuando un Estado tiene que perdurar, nadie puede destruirlo; cuando un Estado tiene que perecer, nadie puede hacerlo perdurar.

• Cuando el tiempo aún no ha llegado, mantente oculto y acumula virtud. Cuando el momento sea llegado, manifiesta ampliamente tu virtud. [...] mediante el esfuerzo, aunque ya hayas triunfado, es menester observar una y otra vez el principio (que te ha llevado al triunfo); no hay nadie que sea capaz de reemplazarlo.

• Un gran señor feudal no busca venganzas, ni lavar ofensas; lo único que debe hacer es [...] mantenerse donde el Tao reside.

• Los envidiosos, los tramposos, los malvados[14], deben ser de-

11. Los «señores feudales» (诸侯) son los soberanos (reyes, duques, marqueses) de los diferentes Estados nominalmente sometidos a la autoridad del emperador, si bien en la época Zhan Guo llegaron a ser totalmente independientes.

12. Los caracteres 正嫡 designan a los primogénitos; los caracteres 庶孽, a los hermanos y medio hermanos.

13. Dice lo mismo el *Deli* del *Shen zi*: «Cuando se establece el Hijo del Cielo, no se ha de permitir que los señores feudales le sean iguales (en autoridad); cuando se establece a los señores feudales, no se ha de permitir que los mandarines les sean iguales; cuando se establece a la esposa, no se ha de permitir que las concubinas le sean iguales; cuando se establece al primogénito, no se ha de permitir que los hermanos y medio hermanos le sean iguales. Si fueran iguales, no habría estabilidad; siendo dos (para compartir el poder), habría luchas; reinando la confusión, el daño sería mutuo».

14. El carácter 贼 («malvado», «malévolo») aparece explicado en el *Zhuang zi*: «Sembrar la cizaña entre amigos y la discordia entre parientes, dícese 贼» (Libro XXXI, *El viejo pescador*).

gradados y alejados. Si no se les degrada y se les aleja, sobrevendrá un gran desastre.

• Si no reina la armonía en los asuntos internos (de un Estado), no hay para qué hablar de los exteriores. Si no se es capaz de tener una clara idea de los asuntos menudos, no hay para qué hablar de los [grandes].

• No hay que tratar de doblar las ganancias, ni esforzarse por obtener una doble recompensa. Las bestias dotadas de cuernos, carecen de afilados colmillos[15].

• (Es menester) guiarse por los nombres correctos al tiempo de repartir títulos y recompensas, y detenerse una vez se ha alcanzado la meta deseada.

• El grano maduro no se adorna de flores; los más altos discursos no se envuelven en florituras, ni de risas la suprema felicidad[16]. Las flores por fuerza deben dar un fruto, y dentro de ese fruto debe haber una nuez, y dentro de la nuez, una almendra.

• En el Tao del Cielo y de la Tierra hay derecha e izquierda, hay masculino y femenino[17]. En lo tocante a grandes campañas militares, no me complace participar en ellas. El tronar de los carros de combate[18], el estruendo de los caballos al galope. A veces largas marchas, otras veces un tiempo en campamento. Te aprovisionas conforme a los recursos del lugar al que has llegado, y reclutas soldados de entre sus gentes. Si no te acomodas a las circunstancias, nada bueno ha de resultar.

• Si los palacios sobrepasan los debidos límites, el Emperador de lo alto cobrará gran enojo. Los que triunfan en una empresa, no deben apropiarse del mérito, de lo contrario no durarán mucho tiempo[19].

15. Este mismo aforismo lo encontramos en otros textos antiguos, como el *Bozhi* del *Lüshi Chunqiu*, el *Yibenming* del *Dadaili*, el *Dixingxun* del *Huai Nan zi* y el *Dongzhongshu zhuan* del *Han shu*.

16. Dice el *Shuolin* del *Huai Nan zi*: «Los sabores supremos no gustan, los más altos discursos no son elegantes, la suprema felicidad no ríe, el supremo sonido no suena».

17. Se trata una vez más de la ley dialéctica de la unidad de los contrarios.

18. Hay un pasaje del *Zhuang zi* en el que se hace alusión a los «carros atronadores» (雷车): «El espíritu Weiyi» —respondió Huang zi— «es grande como el cubo de una rueda, y largo como el timón de un carro; trae vestido de color púrpura y rojo tocado. A este género de espíritus les aterroriza el atronador ruido de los carros, que en oyéndolo, tápanse los oídos y se quedan plantados» (Libro XIX, *Conocimiento profundo de la vida*).

19. Es la misma recomendación que encontramos en el *Lao zi*: «(El sabio) triunfa en su empeño, mas no se apodera (del fruto)» (46 [II]).

• Prohibido reducir vestidos y colchas, así como el grosor de los ataúdes, el interior y el exterior[20]. Prohibido obligar en exceso a las gentes a trabajos forzados[21], y dejar así los campos abandonados[22]. Prohibido dejar que las malas yerbas impidan que los brotes crezcan y lleguen a formar un bosque. Prohibido [...] destruir los altos, rellenar las hondonadas, taponar el fluir de las aguas, para que así poco importe si hay crecidas.

• No hay que darse prisa por acabar algo, cuando el tiempo aún no ha llegado; ni hay que disfrutar de la gloria y las riquezas, cuando aún no es el momento. Si te das prisa por acabar algo cuando el tiempo aún no ha llegado, fracasarás; si disfrutas de la gloria y las riquezas cuando aún no es el momento, no tendrás buen resultado.

• El sol es la luz del día, la luna la penumbra de la noche. Con la penumbra llega el reposo, con la luz comienza el trabajo. No dejes pasar el momento oportuno, y detente cuando llegues al punto que conviene.

• El fuerte manda, el débil obedece; y si sus fuerzas están equilibradas, deberán competir, siempre de acuerdo a las normas.

• Comportarse odiosamente y pretender que los demás te amen, eso ni un padre lo consigue de su hijo. Actuar ofendiendo a los demás, y pretender que los demás te respeten, eso ni el soberano lo consigue de sus súbditos.

• Cuando un señorío[23] está prosperando, atacarlo es como [...]. Cuando un señorío está en decadencia, atacarlo es como cortar árboles en la montaña. Si pese a ser honestos y probos, perecen, culpa es de sus ancestros. Si perduran pese a ser salvajes y violentos, es mérito de sus antepasados.

• El de abajo, si es recto, puede elevarse poco a poco; el de arriba, si no lo es, fácilmente se derrumba.

• Los árboles de la montaña dan abundantes frutos sin que nadie

20. Esta prohibición va dirigida contra la escuela moísta (墨家), la cual, siguiendo las doctrinas de austeridad y modestia del *Jiezang shang zhong xia* del *Mo zi*, proponía «simplificar los rituales de enterramiento» (薄葬) de la nobleza y de los altos mandarines. El cadáver solía vestirse con lujosos ropajes, y se depositaba en un féretro (棺), que a su vez se colocaba en otro (椁), exterior, de madera.

21. Se refiere a los trabajos forzados (役) en tiempos de guerra, o con ocasión de una campaña militar.

22. El carácter 发 se usa aquí por 废 («abandonar»). Aparece también en el *Lao zi*: «Sin esa calma, acaso la tierra se hubiera hundido (发)» (2 [XXXIX]). En las versiones tardías del *Lao zi*, en cambio, se escribe 废 y no 发.

23. El carácter 宗 significa aquí 主 («señorío»), pero también podría traducirse por «clan».

cuide de ellos. Tigres y lobos, animales feroces, pueden convivir en paz. Hermanos[24] que habitan juntos y no son capaces de vivir en armonía, no quieren vivir juntos, pero no pueden separarse. Esto es un gran daño para el espíritu del país[25].

• [...] no viene. ¿Por qué no viene a dar instrucciones y consejos? Que el hermano menor obedezca al mayor, y que éste trate al menor consideradamente. Los hermanos son de la misma sangre, esto es algo que nadie puede cambiar.

• En el mundo hay tres clases de muerte[26]: cuando por causa de la cólera no se estima la fuerza de que uno dispone; cuando uno se deja llevar por los deseos sin freno; cuando siendo pocos no se evita a un enemigo numeroso.

• No hay que prestar las armas a los bandidos, ni dar comida a los ladrones[27]. Si prestas las armas a los bandidos, y das comida a los ladrones, la desventaja se volverá (para ellos) en ventaja, y la debilidad en fortaleza; y estos cambios de aumento y disminución, al final redundan en detrimento propio[28].

• Si quieres hacer iguales dos cosas diferentes, tienes que apoyarte en lo que tienen de semejante. Si quieres hacer diferentes dos cosas iguales, tienes que apoyarte en lo que tienen de diferente. No actúes y las cosas se harán por sí solas, de forma espontánea; acomódate a las circunstancias y así podrás rematar cualquier negocio.

• Si las gentes de un país son en apariencia fraternales, pero interiormente malvadas, gente hermosa por fuera, mas desordenada por dentro, ese país, si no padece desórdenes internos, no dejará de tener enemigos exteriores. Si las gentes son hermosas, y además realmente laboriosas y honestas, semejante país no sólo estará libre de desórdenes internos, sino también de enemigos exteriores.

24. 昆弟 («hermano mayor y hermano menor») se emplea aquí en sentido amplio y abarca a otros parientes próximos.

25. «Espíritu» es traducción del carácter 神 (no de 鬼), que propiamente significa «dios» o «dioses».

26. Quiere decirse de muerte no natural, prematura. De tres clases de este tipo de muerte nos habla también el *Fuyan* del *Wenzi*: «Cuando no se pone freno en la comida y la bebida, no estimándose la propia salud, al final la enfermedad mata; cuando no se pone límite al disfrute de los placeres y a la búsqueda constante de lo que a uno gusta, al final el castigo mata; cuando siendo pocos se ataca a los que son muchos, o siendo débiles se agrede a los fuertes, al final las armas matan».

27. La expresiones «prestar las armas a los bandidos», «dar comida a los ladrones» aparecen en otros textos antiguos, como el *Fan Sui zhuan* del *Shiji*.

28. Los caracteres 贏绌 significan «aumentar y disminuir», «estirar y encoger», y hacen alusión a los cambios que se producen en la correlación de fuerzas entre dos partes enfrentadas.

• Los hombres que triunfan no aceptan recompensas de los demás; los hombres que fracasan no culpan grande [...].

El Cielo tiene luz y no se cuita porque el pueblo esté en tinieblas. Las gentes [del pueblo] abren puertas y ventanas y así les llega la luz. El Cielo no hace nada. La Tierra tiene [riquezas], y no se cuita porque el pueblo sea pobre. Las gentes del pueblo cortan árboles y se proveen de leña, y así obtienen riqueza. Y tampoco la Tierra hace nada[29].

• Si los señores feudales se rebelan, y al reprimir a los rebeldes se pierden los principios, los rebelados no dejarán de vengarse. Si no pueden vengarse ahora, lo harán sin falta sus hijos o sus nietos. Por eso se dice: si al someter a los demás olvidas los principios, al final serás tú el que acabe sometido.

• Los vivos tienen una vivienda, y [los muertos] una tumba, y así se ordena a todos tenerse separados de los difuntos.

• Los extraviados deben retornar en seguida, [...] el Tao no está lejos.

• Si un ministro sirve al mismo tiempo a otro Estado, el suyo no dejará de estar en gran peligro. Si acaso no lo está, es porque el soberano aún reina. Si pierde a su soberano, por fuerza estará en peligro; y si pierde a su soberano y no lo está, es porque sigue habiendo leales ministros.

Si un primogénito sirve a un tiempo a dos familias, en la suya por fuerza reinará un gran desorden. Si acaso no reina en ella el desorden, es porque aún vive el padre. [Si pierde al padre, por fuerza] estará en peligro. Si pierde al padre y no reina en la familia el desorden, es porque sigue ayudando el primogénito.

29. En tres textos taoístas encontramos las mismas expresiones. Dice el *Fuyan* del *Wen zi*: «El Cielo tiene luz y no se cuita porque el pueblo esté en tinieblas. La Tierra tiene riquezas, y no se cuita porque el pueblo sea pobre». En el *Quanyanxun* del *Huai Nan zi* leemos: «El Cielo tiene luz y no se cuita porque el pueblo esté en tinieblas. Las gentes del pueblo abren puertas y ventanas y así se procuran ellos mismos la luz. La Tierra tiene riquezas, y no se cuita porque el pueblo sea pobre. Las gentes del pueblo cortan árboles y siegan la yerba, y así se procuran ellos mismos su riqueza». Y en el *Weide* del *Shen zi* se escribe: «El Cielo tiene luz y no se cuita porque el pueblo esté en tinieblas. La Tierra tiene riquezas, y no se cuita porque los hombres sean pobres. El sabio (gobernante) tiene virtud, y no se cuita porque los hombres tengan dificultades. Aunque el Cielo no se cuita porque los hombres estén en tinieblas, se abren puertas y ventanas y así se procuran ellos mismos la luz; y el Cielo no hace nada. Aunque la Tierra no se cuita porque los hombres sean pobres, se cortan árboles y se siega la yerba, y así se procuran ellos mismos su riqueza; y la Tierra no hace nada. Aunque el sabio (gobernante) no se cuita porque los hombres tengan dificultades, el pueblo llano se conforma a lo de arriba e imita a lo de abajo y así se procura tranquilidad; y el sabio (gobernante) no hace nada».

• Si no se usa de la ayuda de los demás, ni se escucha los consejos de los sabios, sino que el único apoyo es la solidez de unas murallas, junto con las propias fuerzas y valor para defenderse, esto no es sino pura ligereza. Una ligereza sumamente peligrosa. Con semejante ligereza, ni cualquier defensa es sólida, ni se puede ganar combate alguno.

• Cuando luchan entre sí dos tigres, el que al final sale ganando es un vulgar perro[30].

• De los buenos gobernantes, el superior es el que no usa de castigos; después viene el que [...]; después, el que actúa con valor en el combate y con determinación a la hora de juzgar; el inferior es aquel que ni lucha, ni juzga y carece de determinación. [...] lo superior es debatir sobre [el Tao]; después debatir sobre la Luz[31]; y lo inferior tratar de librar al pueblo de desastres y desgracias.

• Si en invierno hace un gran calor, y en verano un frío extremado, la supervivencia estará en peligro, por la sola causa de la anormalidad del tiempo.

• La prudencia es superior a la desidia; el valor, superior a la vacilación. La desgracia de que un Estado perezca [...] no confiar en su [...] y no confiar en lo que él reconoce, es imposible. Y confiar en su [...] mirando el pasado [...] se puede conocer su retorno, y por eso [...] observando lo recto y lo torcido de hoy, y examinando sus nombres, se puede establecer un juicio. Los acaparadores acumulan y esperan el momento oportuno para sacar a la venta su mercancía. [...] observa a quién nombra el soberano para un cargo, y sabrás cuáles

30. Es éste un proverbio muy en boga durante la época de los Estados Combatientes. Lo encontramos registrado en varios textos antiguos, como el *Chuce* del *Zhanguo ce* y el *Chunshenjun liezhuan* del *Shiji*. En éste se lee: «Huang Xie (黃歇) elevó un memorial al rey Zhao de Qin (秦昭) para aconsejarle: En el mundo no hay ningún Estado que sea más poderoso que los Estados de Qin y de Chu (楚). Ahora he oído decir que el gran rey tiene intención de atacar al Estado de Chu, lo cual se asemejaría a la pelea entre dos tigres. Cuando pelean dos tigres, mantenerse en buenos términos con el Estado de Chu».

31. Generalmente los comentaristas y traductores de estos textos interpretan el carácter 明 («luz», «luminosidad», compuesto de un sol y una luna) en el sentido de «razón» (理), «inteligencia». Sin embargo, olvidan que estos antiguos textos a veces mantienen términos, frases y sentencias muy antiguas, cuyo profundo (y también a veces oculto) significado se nos escapa. En este caso 明 bien podría ser la Luz, manifestación o epifanía del Tao. Esto nos llevaría a considerar contactos culturales de los antiguos pobladores de China con pueblos y culturas del Asia central, donde los cultos de la Luz y del Sol estuvieron muy arraigados, y se desarrollaron en formas de espiritualidad como el zoroastrismo, el Bon de la Svástika e incluso el mismo budismo mahayana.

son sus amistades. Mira lo que una persona acumula, y así sabrás que conoce cuándo es el momento oportuno. [...] rectitud y nobleza [...] existencia y extinción.

• En general, cuando se discute o estudia un problema, fuerza es usar del *yin* y del *yang* para [esclarecer] su sentido fundamental. El Cielo es *yang*, la Tierra es *yin*. El verano es *yang*, el invierno es *yin*. El día es *yang*, la noche es *yin*. Un gran Estado es *yang*, un pequeño Estado es *yin*. Un Estado fuerte es *yang*, un Estado débil es *yin*. La acción es *yang*, el reposo es *yin*. Estirar es *yang*, doblar es *yin*. El soberano es *yang*, el vasallo es *yin*. Arriba es *yang*, abajo es *yin*. Lo masculino es *yang*, [lo femenino es *yin*]. [El padre] es *yang*, [el hijo] es *yin*. El hermano mayor es *yang*, el hermano menor es *yin*. El de edad es *yang*, el joven es [*yin*]. El noble es [*yang*], el plebeyo es *yin*. El rico es *yang*, el pobre es *yin*. Casarse y tener hijos es *yang*, perder a un allegado es *yin*. Dominar es *yang*, ser dominado es *yin*. El hospedado es *yang*, el que hospeda *yin*. El maestro es *yang*, el discípulo es *yin*. La palabra es *yang*, el silencio es *yin*. Dar es *yang*, recibir es *yin*. Todo lo que es *yang* imita al Cielo; el Cielo tiene en alta estima la rectitud; transgredir la rectitud es engañar [...] y luego torna al principio. Todo lo que es *yin* imita a la Tierra. La virtud [de] la Tierra es tranquilidad, lentitud, quietud silenciosa; con la suavidad por norma, antes de aquietar a los demás, debe aquietarse uno mismo, y poseer el arte de no competir con los demás. Esto es regla de la Tierra, y norma de la hembra[32].

32. Todo este largo párrafo es una exposición de la doctrina del *yin yang*. Se trata de un pensamiento muy antiguo que parece tener su origen en el Estado de Chu (楚国). En la época Zhanguo, en Jixia (稷下), (en el Estado de Qi), Zou Yan (邹衍) recogió y desarrolló esta doctrina. Más tarde, en la época Han, el filósofo Dong Zhongshu, en su obra *Chunqiu-Jiyi*, dice: «El soberano es *yang*, el vasallo es *yin*. El padre es *yang*, el hijo es *yin*. El esposo es *yang*, la esposa es *yin*».

EL ORIGEN DEL TAO (道原)*
CUATROCIENTOS SESENTA Y CUATRO (CARACTERES)

* Hay dos antiguos textos con el mismo título: *Enseñanzas sobre el origen del Tao* (原道训, *Yuandaoxun*) del *Huai Nan zi* y *Origen del Tao* (原道, *Yuandao*) del *Wen zi*. Muchas de las razones que aparecen aquí las recogen y reproducen ambos libros, lo que prueba la influencia de este pequeño clásico del Emperador Amarillo sobre el taoísmo posterior.

Antes de que se formaran el Cielo y la Tierra, era el Gran Vacío Indiferenciado[1]. El Vacío Indiferenciado es el Uno, y sólo el Uno permanente es. Caos (entonces) donde aún no se distinguían la luz y las tinieblas. El *shen*, sutil, todo lo llena; el *jing*, en quietud, no se manifiesta[2]. Por eso parece que (Él) no actúa, y que las infinitas cosas no dependen de nada. Por eso no tiene forma, ni nombre por ser Vacuidad. Ni el Cielo lo puede cubrir, ni la Tierra sustentar. (Sin embargo) Él hace pequeño a lo pequeño, y por Él lo grande es grande. Llena todo cuanto encierran los cuatro mares y envuelve todo lo que existe más allá de ellos[3]. No se pudre en el *yin*, ni se quema en el *yang*[4]. No muda ni un ápice, y es capaz de adaptarse incluso a un gusano. Las aves lo poseen y así pueden volar; los peces lo poseen, y así pueden nadar; las bestias lo poseen y así pueden correr; los millones de seres lo poseen y así pueden existir; los cientos de negocios en Él se apoyan y así se pueden rematar. Todos los hombres se sirven de Él, mas nadie conoce su nombre[5]; todos los hombres usan de Él, mas nadie ha visto su forma.

1. 太虛 («Gran Vacío»). El carácter 虛, usado aquí para significar el vacío, es el mismo que utiliza el *Lao zi*, tanto en la antiguas versiones (Guodian y Mawangdui), como en las tardías. Otro carácter que en ellas se emplea para significar el vacío es 冲 (*chong*). El que no aparece en ninguno de estos textos, y tampoco en los Cuatro clásicos, es el carácter 空 (*kong*) que en tiempos posteriores, sobre todo a partir de la traducción de los textos budistas, fue el único que se utilizó para significar «vacío».

2. El carácter 皦 equivale aquí a 光明 («claridad»), de suerte que su negación quiere decir «no manifestarse», «no poderse ver».

3. Este pasaje quiere subrayar la inmensidad del Tao, que en su infinitud todo lo abarca. Cf. *Lao zi*: «Su nombre desconozco, lo denominan Tao. Forzado a darle un nombre, llamárale yo 'grande'» (69 [XXV]). La glosa de Heshang Gong a este capítulo dice: «Se dice grande porque es tan alto que nada hay encima de Él; tan amplio, que nada hay fuera de Él; y porque nada hay que no contenga en su seno».

4. Esta misma expresión la emplea Heshang Gong en su comentario al mismo capítulo 69 de la nota anterior: «El Tao se extiende por el Cielo y por la Tierra, y no hay nada que no penetre. No se quema en el *yang* ni se pudre en el *yin* [...] El Tao alimenta la esencia y el *qi* de los infinitos seres, igual que una madre alimenta a sus hijos».

5. Dice el *Baixin* del *Guan zi*: «El Tao [...] las gentes se sirven de Él, pocos son los que lo saben».

Uno es su nombre[6]; el Vacío su morada; su naturaleza, el No Actuar; Armonía, su función[7]. De ahí que el supremo Tao sea inescrutable en su excelsitud, insondable en su profundidad. Patente y claro, no se lo puede nombrar; inmensamente grande, no se lo puede describir; único y sin par[8], nada ni nadie entre los infinitos seres le puede imponer su voluntad. El Cielo y la Tierra, el *yin* y el *yang*, [las cuatro] estaciones y el Sol y la Luna, las constelaciones y las nubes y el *qi*, los animales, incluso gusanos, y todo cuanto posee una raíz, todos nacen y crecen bien gracias a Él, sin que por ello Él sufra de merma; ni tampoco se acrezca cuando todos retornan a Él. Recio y fuerte, no se quiebra; blando y débil, no se puede deshacer. Por muy fino y sutil que seas, imposible alcanzar el Tao; por mucho que se investigue y estudie, imposible superar al Tao. Por eso sólo el sabio es capaz de descubrir lo que no tiene forma, sólo Él (el sabio) es capaz de oír lo que no tiene [sonido]. Sólo después de conocer la realidad del Vacío se puede permanecer en la Gran Vacuidad. Entonces penetrarás la esencia del Cielo y de la Tierra, te harás uno, indiferenciado, con ellos. Perfectamente acabado, no te henchirás por ello. De quien hace suyo este Tao, bien puede decirse que es capaz de conocer la esencia[9].

Los clarividentes[10] son capaces de descubrir hasta el límite, saben lo que los otros no pueden saber, logran lo que los otros no pueden lograr. Esto es conocer hasta el límite merced a un minucioso examen y observación. Los reyes sabios siguieron este camino, y el mundo entero se puso a sus pies. No existe el Bien, ni existe el Mal. Los de arriba usan [...] y el pueblo llano no se pierde ni extravía. El de arriba se mantiene en la vacuidad, los de abajo en calma y tranquilos[11], y

6. Dice el *Yangquan* del *Han Fei zi*: «El Tao no tiene par; por eso se llama Uno». Y también el *Yuandaoxun* del *Huai Nan zi*: «Lo que no tiene forma, se llama Uno», y sigue un comentario en el que se dice que «el Uno es el fundamento del Tao». En «De los métodos eficaces» encontramos esta misma afirmación. Ver p. 134.

7. El *Daoyuan* del *Wen zi* y el *Yuandaoxun* del *Huai Nan zi* dicen: «El No-ser vacío (虛无, *xuwu*) es la morada del Tao; la calma es la naturaleza del Tao»; y el *Xinshu shang* del *Guan zi*: «Vacíate de deseos y el espíritu vendrá a morar en ti». En cuanto a la armonía como función del Tao, dice el *Lao zi*: «Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*, cuyas energías vitales (气, *qi*) chocan para tornarse en armónica unidad». Es decir, que la función del Tao es hacer que el *yin* y el *yang* se mezclen y combinen para producir así los infinitos seres.

8. Cf. *Lao zi*: «Hay una cosa confusamente formada, anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Silenciosa, ilimitada! De nada depende y no sufre mudanza, puede ser tenida por madre del Cielo y de la Tierra» (69 [XXV]).

9. También podría traducirse «bien puede decirse que es clarividente (精明)».

10. Los clarividentes (明者) son aquellos que han logrado el Tao.

11. «El de arriba» (上) es el soberano; «los de abajo» (下) son el pueblo. El sobe-

el Tao alcanza su recto sentido. Siendo hombres de fe, capaces y sin ambiciones, pueden guiar los destinos del pueblo. Si los de arriba son honestos y no se afanan en los negocios, todas las cosas estarán en su sitio. Si cada cual se conduce conforme a su condición, no habrá disputas entre las gentes[12]. Si se les da el nombre que les corresponde, las innumerables cosas se mantendrán estables. No hay que forzar para poner orden, ni hay que abandonar por causa del desorden. Inmenso, sin perseguirlo se alcanza; profundo y sutil, sin buscarlo se obtiene. Es uno y no cambia. Cuando se alcanza el fundamento del Tao, teniendo poco se sabe mucho; cuando se alcanza el principio de las cosas, se puede enderezar lo que está torcido. Del pasado conoce la remota antigüedad, y del futuro [...] clarividencia[13]. Si (el gobernante) abraza el Tao y se aferra a las normas, el mundo podrá estar unido. Si se examina la remota antigüedad, se conocerá la omnipresencia del Tao; si se busca donde nada existe, se conocerá cómo se puede alcanzar.

rano no estima su propio talento y capacidad, antes bien, sabe aprovechar el talento y capacidad de sus súbditos.

12. 分之以其分 («Cada cual se conduce conforme a su condición») se refiere al sistema de jerarquías.

13. La expresión 精明 («clarividencia»), que aparece antes en el texto, significa literalmente «luminosidad de la esencia» o «claro conocimiento de la esencia». Ver nota 1 de «El Tao y las Leyes».

TÍTULOS Y AUTORES CHINOS DE OBRAS CITADAS

Chunqiu fanlu (春秋繁露): Obra del filósofo confuciano Dong Zhongshu (董仲舒, –179 a –104), natural de Guangchuan (广川, en la actual provincia de Hebei). De él hemos citado: *Jiyi* (基义).

Dadaili (大戴礼): Obra atribuida a Dai De (戴德, siglo –I), uno de los cuatro discípulos de Houcang (后仓), fundador de la escuela de transmisión de los Ritos («仪礼» 传授学派). Parece que en principio constaba de ochenta y nueve libros, pero hoy día sólo se conocen treinta y nueve. De ellos hemos citado: *Yibenming* (易本命).

Guan zi (管子): Se atribuye a Guan Zhong (管仲, *ca*. –723 o –716 a –645), ministro del Estado de Qi (齐国), al que hizo el más poderoso de su tiempo. El libro en realidad fue redactado a lo largo de muchos años por maestros de la escuela de Guan Zhong. Su contenido abarca muy variados campos: desde temas culturales y sociopolíticos, hasta cuestiones militares y económicas. Del *Guan zi* se conservan ochenta y seis libros (篇, *pian*), agrupados en veinticuatro rollos (卷, *juan*). Son de destacar los libros titulados *Neiye* (内业), *Baixin* (白心), *Xinshu shang* (心术上) y *Xinshu xia* (心术下), de naturaleza taoísta, así como *Youguan* (幼官), *Sishi* (四时), Wuxing (五行) y *Qingzhongji* (轻重己), en los que se desarrollan las antiguas doctrinas del *yin yang* y de los cinco elementos (五行, *wuxing*). Los citados en este libro, aparte de los arriba mencionados, son: *Shuyan* (枢言), *Shi* (势) y *Jiushou* (九守).

Gui gu zi (鬼谷子): El Maestro del Valle de los espíritus (鬼谷子, *guigu zi*), se llamaba Wang Xu (王诩), y era natural del Estado de Wei (卫国, en la actual provincia de Henan). Fue un ermitaño taoísta, del que la leyenda dice que fue maestro de Sun zi (孙子), autor del famoso libro sobre el arte de la guerra (孙子兵法). La obra que se le atribuye, el *Gui gu zi* (鬼谷子), constaba de catorce libros, de los que se han perdido los dos últimos. Hemos citado uno: *Fuyan* (符言).

Guoyu (国语): Uno de los más antiguos libros de historia. Registra una serie de acontecimientos históricos de la dinastía Zhou, así como de los Estados de Lu (鲁国), Qi (齐国), Jin (晋国), Zheng (郑国), Chu (楚国), Wu (吴国) y Yue (越国). Comienzan con la expedición del rey Mu de Zhou (周穆王) contra las tribus *rong* (戎) (ver Prólogo, pp. 21-23) hacia el año –947, y se prolongan hasta el año –453. De él hemos citado: *Yueyu xia* (越语下).

Han Fei zi (韩非子): Su autor, Han Fei zi (韩非子, *ca.* –280 a –233), natural del Estado de Han (韩国, en la actual provincial de Henan), fue un destacado filósofo de la escuela de las leyes (法家). En sus últimos años de vida se desplazó a la corte del Estado de Qin (秦国), cerca del fundador del primer gran Imperio chino, Qin shi huang (秦始皇), quien aplicó con rotundo éxito sus teorías políticas. Calumniado por los ministros Li Si (李斯) y Yao Jia (姚贾), fue encarcelado y murió en prisión. De su obra se conservan cincuenta y cinco libros. De ellos, los citados o más importantes: *Jie Lao* (解老), *Erbing* (二柄), *Zhudao* (主道), *Wangwei* (亡徵) y *Yangquan* (扬权).

Han shu (汉书): El Han shu (汉书, «Libro de los Han») es un importante libro de historia de la antigua China, redactado por Ban Gu (班固, 32-92) durante la dinastía Dong Han. Registra los acontecimientos históricos que van desde el año –206, comienzo del reinado de Han Gao zu (汉高祖), primer emperador de la dinastía Xi Han, hasta el año 23 (emperador Wang Mang, 王莽). La obra constaba de cien libros (篇, *pian*), que posteriormente los eruditos reorganizaron en ciento veinte rollos (卷, *juan*). De ellos hemos citado: *Dong Zhonshu zhuan* (董仲舒传), *Tianwen zhi* (天文志), *Yiwenzhi* (艺文志) y *Shihuozhi shang* (食货志上).

Huai Nan zi (淮南子): Obra atribuida al mecenazgo de Liu An, rey de Huainan (劉安, 淮南王, m. –122), de la dinastía Xi Han, que reunió a varios maestros taoístas para que compusieran una suerte de enciclopedia taoísta. Los sabios posteriores dieron a la obra el subtítulo de 鴻烈解 («Explicaciones sobre el gran fuego»). Según el *Yiwenzhi* del *Hanshu*, comprendía veintiún libros internos (内篇), y treinta y tres libros externos (外篇). Los primeros trataban del Tao, y los segundos de temas diversos. Hoy se conservan sólo veintiuno, la mayor parte pertenecientes a los internos. Poseen un especial valor por haber recogido y conservado algunos de los fragmentos más antiguos de la primitiva cosmología china del *yin yang*. Hemos citado los siguientes libros: *Renjianxun* (人间训), *Qinzuxun* (泰族训), *Benjingxun* (本经训), *Jingshenxun* (精神训), *Zhushuxun* (主术训), *Tianwenxun* (天文训), *Fanlunxun* (氾论训), *Yuandaoxun* (原道训), *Quanyanxun* (诠言训), *Dixingxun* (地形训), *Shuolin* (说林训) y *Lanmingxun* (覽冥训).

Lao zi (老子): Título de una obra, atribuida en principio a Lao Dan o Li Dan (李聃), y más conocida en Occidente como *Tao Te Ching* (道德經). Es el primero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Se conocen hoy hasta tres versiones principales: la de Guodian, la de Mawangdui y la tardía. Esta última, sin embargo, sigue siendo la más divulgada en nuestros días. Sus principales comentaristas fueron Heshang Gong (河上公, de la dinastía Dong Han) y Wang Bi (王弼, 226-249).

Lie zi (列子): Título de una obra atribuida a Lie Yukou (列御寇, siglo –IV), conocido como Lie zi («Maestro Lie»), y como Licius en su forma latina. El tercero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Consta de ocho libros, y su principal comentarista fue Zhang Zhan (張湛), de la dinastía Dong Jin (东晋, Jin del Este).

Lüshi Chunqiu (吕氏春秋): El *Lüshi Chunqiu* (吕氏春秋, «Primavera y Otoño de Lü»), también conocido como *Lülan* (吕览), es una obra de finales de la época Zhan Guo, compuesta hacia el año –239 por un grupo de estudiosos bajo el mecenazgo de Lü Buwei (吕不韦), ministro del Estado de Qin (秦国). Compilación de obras de diferentes escuelas, consta de ciento dieciséis libros (más de doscientos mil caracteres). Aunque predominan en él los elementos confucianos, también preconiza el gobierno mediante el *wuwei* taoísta. De él hemos citado: *Mingli* (明理), *Bozhi* (博志) y *Yuanshou* (圜首).

Mo zi (墨子): Mo Di (墨翟, –468 a –376), natural de Xilu (西鲁, en la actual provincia de Henan), fundador de la escuela mojia (墨家), es el supuesto autor del 墨子, *Mo zi.* Del *Mo zi* han llegado hasta nosotros cincuenta y tres libros, aunque algunos de ellos no fueron redactados por Mo Di, sino por sus discípulos o por moístas de época posterior. Citado: *Jiezang shang zhong xia* (节葬上中下).

Shangshu (尚书): El *Shangshu* es uno de los más antiguos textos que tratan de los primeros tiempos de la historia de China. Registra los acontecimientos más importantes de las tres primeras dinastías chinas: Xia (aproximadamente, del siglo –XXI al siglo –XVI), Shang (del siglo –XVI al año –1066) y Zhou. A partir de la dinastía Han, el *Shangshu* fue añadido a los cuatro libros clásicos confucianos, que desde entonces se denominaron *wu jing* («Cinco clásicos»). Se atribuye al mismo Confucio, aunque varios de sus libros son obra de confucianos de época posterior. En tiempos de la dinastía Xi Han constaba de veintiocho libros, de los que sólo se conservan algunos. Hemos citado el *Dazhuan* (大传).

Shen zi (慎子): Shen Dao 慎到 (*ca.* –395 a –315), natural del Estado de Zhao (赵国), fue un maestro taoísta que enseñó en la Academia de Jixia (稷下), en el Estado de Qi (齊国), durante la época Zhan Guo. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo, y su obra, el *Shen zi* (慎子), constaba de cuarenta y dos libros, de los que sólo se conservan siete: 威德 (*Weide*), 因循 (*Yinxun*), 民杂 (*Minza*), 德立 (*Deli*), 君人 (*Junren*), 知忠 (*Zhizhong*) y 君臣 (*Junchen*). Hemos citado: *Deli* (德立) y *Weide* (威德).

Shiji (史记): El *Shiji* («Registros históricos») es la primera gran historia general y sistemática de China. Redactada durante la dinastía Xi Han por Sima Qian (司马迁, *ca.* –145 a –90), hijo de Sima Tan (司马谈), a quien sucedió como historiador de la corte imperial, recoge más de tres mil años de la historia de la antigua China, desde el Emperador Amarillo hasta el emperador Han Wu di (汉武帝). Comprende un total de ciento treinta libros (más de 523.000 caracteres). Hemos citado: *Leshu* (乐书), *Taishi Gong zixu* (太史公自序), *Qinshihuang benji* (秦始皇本纪), *Li Si zhuan* (李斯传), *Wei jiangjun Piaoqi liezhuan* (卫将军骠骑列传), *Chunshenjun liezhuan* (春申君列传), *Youxia liezhuan* (游侠 列传), *Fan Sui zhuan* (范睢传), *Leyi liezhuan* (乐毅列传), *Wudi benji* (五帝本纪), *Liu Bang benji* (刘邦本纪) y *Fengshan shu* (封禅书).

Shuowen (说文): El *Shuowen jiezi* (说文解字), más conocido por su título simplificado *Shuowen* (说文), es el primer diccionario chino en el que

los caracteres se clasificaron por radicales (部首). Su autor, Xu Shen (许慎), erudito de la dinastía Dong Han, lo compuso entre los reinados de los emperadores He (汉和帝) y An (汉安帝) de dicha dinastía (entre el 100 y el 121). En el *Shuowen* se registran 9.353 caracteres agrupados en 540 radicales.

Wen zi (文子): El *Wen zi* (文子) es una antigua obra taoísta atribuida a un discípulo de Lao zi, de cuya vida apenas se conocen datos fiables. En siglos posteriores algunos autores sostuvieron que se llamaba Xin Qi (辛愔), pero esto es puesto en tela de juicio hoy en día por los estudiosos. Del *Wen zi* han llegado hasta nosotros doce libros: 道原 (*Daoyuan*), 精诚 (*Jingcheng*), 九守 (*Jiushou*), 符言 (*Fuyan*), 道德 (*Daode*), 上德 (*Shangde*), 策明 (*Ceming*), 自然 (*Ziran*), 下德 (*Xiade*), 上仁 (*Shangren*), 上义 (*Shangyi*) y 上礼 (*Shangli*). En ellos principalmente se explican y comentan las enseñanzas de Lao zi y se desarrollan las doctrinas taoístas. Hemos citado: *Daoyuan* (道原) y *Fuyan* (符言).

Zhanguo ce (战国策): *Intrigas de los Estados Combatientes* (战国策, *Zhanguo ce*) es una recopilación de textos, como el 国策 (*Guoce*), el 国事 (*Guoshi*), el 事语 (*Shiyu*), el 短长 (*Duanchang*), el 长书 (*Changshu*) y el 修书 (*Xiushu*), realizada por Liu Xiang (刘向) a finales de la dinastía Xi Han. En ella se recogen las intrigas políticas y los discursos de diversos maestros y letrados de la época en sus desplazamientos por los diferentes Estados chinos de aquel entonces. La obra de Liu Xiang comprende treinta y tres libros, que han sufrido diversos retoques hasta llegar a nosotros. De sus libros hemos citado: *Chu ce* (楚策).

Zhuang zi (莊子). El segundo gran clásico de la escuela taoísta, atribuido a Zhuang Zhou (莊周, –369 a –286), natural del Estado de Song (宋国). En realidad la obra fue escrita por él sólo en parte, aunque toda ella recoge su pensamiento y su punto de vista sobre diversos temas. Consta de treinta y tres libros, escritos sucesivamente, durante la época Zhan Guo, por Zhuang Zhou y sus discípulos. Su principal comentarista fue Guo Xiang (郭象, 252-312), de la dinastía Xi Jin (西晋).

Otras obras taoístas dignas de interés, aunque no citadas en este libro son:
Lie xian zhuan (列仙傳), de Liu Xiang (刘向, dinastía Han).
Shen xian zhuan (神仙傳), de Ge Hong (葛洪, de la dinastía Jin).
Ambas son relatos sobre «inmortales» (仙, *xian*) taoístas.

GLOSARIO

CONFUCIO (孔子 o 孔夫子, –551 a –479). Su nombre era Kong Qiu, y su sobrenombre Zhongni. Natural de Zouyi (hoy Qufu), en el Estado de Lu. Consagró su vida a la defensa y consolidación de las instituciones creadas bajo los primeros emperadores de la dinastía Zhou (basadas en los ritos y en una estructura social esclavista). Sus dichos y hechos fueron recopilados por sus discípulos en el *Lun yu* («Analectas»).

CONFUCIANISMO. Véase RU JIA.

CHU (楚). Uno de los «siete (Estados) prepotentes» (*qi xiong*) de la época Zhanguo, situado en el territorio de las actuales provincias de Hunan y Hubei. Ya en la época Chunqiu, el rey Zhuang había llegado a conquistar por un tiempo la hegemonía sobre el resto de los Estados chinos. En su momento de máximo poder se extendió hasta las actuales provincias de Anhui y de Henan. Su capital estuvo situada sucesivamente en Ying (hoy Jiangling, Hubei), Chen (hoy Huaiyin, Henan) y Shouchun (hoy Shouxian, Anhui). Desapareció conquistado por Qin en –223.

CHUNQIU (春 秋, «Primavera y Otoño»). Chunqiu fue en principio el título de una obra de carácter histórico del Estado de Lu. En ella se registran los acontecimientos que tuvieron lugar entre el año –722 y el –481. Posteriormente se denominó, en la cronología oficial china, época de Chunqiu a la que se extiende del año –770 (fundación de la dinastía Dong Zhou, Zhou del Este) hasta el –476.

DAO JIA (道 家). Denominación genérica de la escuela taoísta.

ESTADOS COMBATIENTES (Época de los). Véase ZHANGUO.

FA (法). Las leyes positivas, pilar de todo el pensamiento legista chino y también elemento fundamental de la escuela de Huang-Lao, o escuela del Emperador Amarillo.

FA JIA (法家). Denominación genérica de la escuela legista. Importante escuela de la época Zhanguo opuesta al confucianismo. Sus principales figuras

fueron Shang Yang, Xun Kuang y Han Fei. Representaba los intereses de la nueva clase de los terratenientes. Los legistas eran partidarios de las reformas sociales progresistas, aspiraban a sustituir el «gobierno mediante los ritos» (*lizhi*), propio del sistema esclavista, por el «gobierno mediante las leyes» (*fazhi*).

FAZHI (法 治, «gobierno mediante las leyes»). Tesis política defendida por los legistas. Se basaba en la supresión de los ritos, propios del sistema jerarquizado de la nobleza esclavista, y su sustitución por leyes (*fa*) cuyo ámbito de aplicación se extendiera a todos los súbditos sin excepciones. Con ellas se trataba de restringir y atacar los privilegios hereditarios de los grandes propietarios de esclavos y su régimen de infeudación jerarquizada. Su objetivo último era fundar un Estado feudal unificado y centralizado.

FUXI (伏 羲). Uno de los «Tres Augustos», personajes míticos de la antigua China. También llamado Taigao. Se le atribuye la invención de la escritura y de las artes mánticas.

GUAN ZHONG (管 仲, m. –645). Llamado Yi Wu, y de sobrenombre Jingzhong. Precursor del pensamiento legista en el Estado de Qi, de cuyo duque Huan fue ministro. Hizo de Qi el Estado más poderoso de su tiempo. Se le atribuye la redacción del *Guan zi*.

HAN (汉 朝, dinastía Han). Fundada por Liu Bang, tras la destrucción de la precedente dinastía Qin. Se prolongó desde el año –206 hasta el 220. Se divide en dos épocas: los Han anteriores (Qian Han), desde el año –206 hasta el año 23, y los Han posteriores (Hou Han) desde el 25 al 220. También son conocidos, respectivamente, como Han del Oeste (Xi Han) y Han del Este (Dong Han), debido a que el cambio de época coincide con el traslado de la capital de Chang'an (provincia de Shaanxi) a Luoyang (provincia de Henan).

HAN (韩). Uno de los «siete (Estados) prepotentes» (*qi xiong*) de la época Zhanguo, situado en la parte central de la actual provincia de Henan y en la región sudoriental de la provincia de Shanxi. Conquistado por Qin en –230.

LAO DAN (老 旦). Conocido como Lao zi («Anciano Maestro»), es el supuesto autor del libro homónimo. Su identidad histórica sigue siendo objeto de controversia entre los filósofos e historiadores chinos.

LAO ZI (老 子). Véase LAO DAN.

LEGISMO. Véase FA JIA.

LIZHI (礼治, «gobierno mediante los ritos»). Forma de gobierno propugnada por los confucianos durante las épocas Chunqiu y Zhanguo. Se basaba en la exacta observancia de los ritos de Zhou (*Zhou li*). Con este nombre era designado el sistema de jerarquías, infeudación y privilegios hereditarios de la nobleza esclavista, establecido por Zhou Gong durante la dinastía Xi Zhou (Zhou del Oeste), y las ceremonias con él relacionadas.

MENCIO (孟子, nombre latinizado de Meng Ke, –390 a –305). Natural del Estado de Zou (actual provincia de Shandong), fue el máximo representante de la escuela confuciana después de su fundador. Desarrolló las doctrinas de éste, hasta el punto de que la doctrina de Confucio es designada hoy en China con el nombre de *Kong Meng zhi dao* («Doctrina de Confucio y Mencio»). Su obra se recoge en el *Meng zi.*

MENG ZI (孟 子). Obra en la que se contiene el pensamiento, en forma de discursos y relatos históricos, de Meng Ke (Mencio). Redactada por sus discípulos, consta de un total de siete libros. Es uno de los «Cuatro libros» del confucianismo.

MING JIA (名 家, «escuela de los nombres»). Denominación genérica de la escuela de los logicistas (o sofistas). Incluye una serie de filósofos cuya atención se centraba en los problemas de lógica formal.

MO JIA (墨 家). Denominación genérica de los seguidores de las doctrinas de Mo Di. Sus puntos teóricos principales son: «estimar a los hombres sabios y virtuosos» (*shang xian*), es decir, seleccionar para los puestos de gobierno a los mejor dotados por sus capacidades y sus elevadas cualidades morales; «amor universal» (*jian ai*) para con todos los hombres, sin limitaciones ni gradaciones por causa de jerarquías, clan o familia; carácter injusto de las guerras ofensivas; el Cielo entendido como divinidad antropomórfica, cuya voluntad es que el hombre realice en este mundo el amor universal y la justicia.

PRIMAVERA Y OTOÑO. Véase CHUNQIU.

QI (齐). Estado de la antigua China, situado en la parte central de la actual provincia de Shandong, y cuya capital fue Yingqiu. Las reformas de carácter legista impulsadas por el ministro Guan Zhong hicieron que Qi, bajo el duque Huan, alcanzara la hegemonía sobre el resto de los Estados chinos. En la época Zhanguo fue uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*). Fue el último Estado conquistado por Qin (–221) en el proceso de unificación de China.

QIN (秦 朝, dinastía Qin). Fundada por Qin shi huang. Se prolonga desde el –221 al –206. Su capital fue Xian yang (provincia de Shan xi). Primera dinastía feudal de un Imperio chino unificado y centralizado.

QIN (秦). Antiguo Estado de China, situado en el territorio de las actuales provincias de Shaanxi y Gansu. Su capital estuvo primero en Yong (hoy Fengxiang, Shaanxi), y después en Xianyang. Bajo el duque Mu, en el periodo Chunqiu, Qin alcanzó la hegemonía sobre los demás Estados. Ya en la época Zhanguo, las reformas legistas de Shang Yang, ministro del duque Xiao, hicieron de Qin uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*). Finalmente el soberano de Qin (el futuro emperador Qin shi huang) conquistó los restantes Estados y unificó China en el año –221.

QIN SHI HUANG (秦 始 皇, –259 a –210). Su nombre, Ying Zheng. Fue el más eminente representante político de la nueva clase de los terratenientes. Unificó el Imperio después de someter uno a uno a los otros seis Estados (Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei). Unificó la escritura, la moneda y las medidas y pesos. Aplicó con energía la línea legista y reprimió los intentos restauracionistas de los nobles apoyados en el confucianismo.

RU JIA (儒 家). Nombre con que se conoce a la escuela confuciana. Esta escuela tiene como representantes máximos a Confucio y a Mencio.

SHENG REN (圣 人). El sabio, del que cada escuela posee su peculiar visión. El sabio del *Lao zi* es, en este sentido, la antítesis de los sabios de las otras escuelas, mientras que el sabio de la escuela del Emperador Amarillo es el gobernante que sabiamente aplica las leyes.

SHENG WANG (圣 王). Los reyes sabios. Véase YAO.

SHENNONG (神 农). Uno de los legendarios Cinco Emperadores de la remota antigüedad china.

SHUN (舜). Probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a.n.e. Según los textos antiguos, era descendiente en sexta generación del soberano Zhuanxu. Su madre lo concibió al «sentir un gran arco iris». Primero se llamó Tao, del lugar donde nació, y después Wei, del nombre del río a cuyas orillas vivió. Sus ojos tenían una doble pupila, y de ahí su sobrenombre Chonghua («Doble flor»). Yao supo de su sabiduría y lo casó con dos de sus hijas, y le entregó el feudo de Yu. Cuando tenía treinta años, Yao le hizo su ministro y a los treinta y tres años abdicó en su favor. Reinó durante cuarenta años, hasta que abdicó en Yu. Su figura fue posteriormente enaltecida por los confucianos, quienes lo consideran uno de los «reyes sabios» (*sheng wang*).

TIAN DAO (天道, «El Tao del Cielo»). Esta expresión en la escuela taoísta suele referirse a las leyes de la naturaleza.

TLAN (天, «Cielo»). Significó diferentes conceptos en las distintas escuelas desde una especie de principio divino antropomórfico hasta la natura-

leza misma material, pasando por la impersonalidad de una voluntad celeste confuciana.

WEI JIN (魏 晋). Periodo histórico de la cronología oficial china que se extiende desde el año 220, en que termina la dinastía Dong Han (Han del Este), hasta el año 420. El nombre proviene de dos dinastías sucesivas: Wei (uno de los Tres Reinos) y Jin (divididas a su vez en Jin del Oeste y Jin del Este hacia el año 316).

WEN, rey (文 王). Su nombre era Ji Chang. Soberano de los Zhou, extendió ampliamente los dominios de su Estado (en el oeste de China) después de conquistar los pequeños Estados vecinos. Tuvo como consejero a Lü Shang, y sentó las bases para que su hijo, el rey Wu, fundara la nueva dinastía Zhou.

WU (吳). Nombre de un antiguo Estado de China, que comprendía la actual provincia de Jiangsu y lo que hoy es el municipio de Shanghai, así como parte de las provincias de Anhui y Zhejiang. Su capital estuvo en Wu (hoy Suzhou). En el año –473 fue conquistado por el Estado de Yue.

WU, rey (吳 王). Su nombre era Ji Fa. Fue en un principio soberano de los Estados feudales del clan de los Ji (en las actuales provincias de Shaanxi y Gansu). En el año –1066 atacó y derrotó a Zhou, último emperador de la dinastía Shang, y fundó la nueva dinastía Zhou.

WU-WEI (无 为). La no acción, la no intervención. Noción que impregna todo el pensamiento taoísta desde sus más profundas concepciones metafísicas hasta la práctica moral y política.

XI HAN (西 汉, dinastía de los Han del Oeste). Véase HAN (dinastía).

XUN KUANG (荀况, –313 a –238). También conocido por los nombres de Xun Qing y Sun Qing. Originario del Estado de Zhao. Representante del pensamiento legista y filósofo materialista, tuvo como discípulos destacados a Han Fei y a Li Si. Su doctrina se ha conservado en el *Xun zi*, compilación de sus obras realizada con posterioridad a su muerte.

XUN ZI (荀子). Colección de escritos de Xun Kuang. Consta de treinta y dos libros.

YAN (燕). Antiguo Estado de China, uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*) de la época Zhanguo. Comprendía el norte de la actual provincia de Hebei y el oeste de la provincia de Liaoning. Su capital fue Ji (sudoeste de Pekín). Derrotado por el Estado de Qin en –226, cuatro años después desapareció como Estado independiente.

YAO (尧). Personaje legendario, probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a.n.e. Según los textos antiguos, Yao fue su título póstumo, Yiqi su patronímico, y Fangxun su sobrenombre. Hijo de Di Ku («Ku el emperador»), subió al trono a los veintiún años y reinó durante setenta y dos años. Estableció su capital en Pingyang, que luego llamó Taotang. Abdicó en su ministro Shun. Fue uno de los llamados «reyes sabios».

YI JING (易经, *Clásico de los cambios* o *Libro de las mutaciones*). También conocido por *Zhou yi* (*Mutaciones de Zhou*). Compuesto durante las dinastías Shang y Zhou. Es un libro de adivinación, en el que se dan a conocer las fórmulas mánticas para inquirir del Cielo o de los espíritus lo fasto o nefasto. Ciertas partes del libro, a pesar del carácter supersticioso general, encierran un pensamiento dialéctico simple y espontáneo.

YIN (殷 朝, dinastía Yin). Otro nombre de la dinastía Shang.

YIN YANG (阴阳). Originariamente, estos dos caracteres debieron significar sombrío e iluminado por el sol, respectivamente. De ahí pasaron luego a significar femenino y masculino. Por último, se convirtieron en conceptos de las dos fuerzas o principios fundamentales del universo. En los hexagramas del *Yi jing* la línea continua es *yang*, y la discontinua *yin*.

YIN YANG, Escuela del (阴阳家). Escuela filosófica del periodo Zhanguo que explicaba el universo a partir del principio dialéctico del *yin yang* y de los cinco elementos (*wu xing*). Su principal representante fue Zou Yan.

YU (禹). Primer emperador de la dinastía Xia. Nieto del soberano Zhuanxu, su patronímico era Si, y también se llamaba Wenming. Su feudo era Xiabo. En tiempos del emperador Shun consiguió dominar las inundaciones del Río Amarillo. Shun le cedió el trono, en el que Yu permaneció por espacio de ocho años.

YUE (越). Nombre de un antiguo Estado de China, cuyo centro era la actual provincia de Zhejiang. En su apogeo se extendió por las actuales provincias de Jiangsu, Anhui y Jiangxi. En –306 fue conquistado por el Estado de Chu.

ZHANGUO (战国, «Estados Combatientes»). Con este nombre se conoce el periodo que se extiende desde el año –475 hasta el año –221, momento éste en que tuvo lugar la unificación del Imperio bajo Qin shi huang. El nombre proviene de la serie ininterrumpida de guerras entre los siete grandes Estados (Qin, Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei), que cubre toda esta época. Periodo de transición de la sociedad esclavista a la sociedad feudal.

ZHAO (赵). Uno de los siete poderosos Estados (*qi xiong*) de la época Zhanguo. Fundado en –376 a raíz de la desmembración del Estado de Jin. Ocupó el centro y norte de la actual provincia de Shanxi, el oeste de la de Hebei y el nordeste de la de Shaanxi. Fue conquistado por el Estado de Qin en el año –222.

ZHOU, dinastía (周). Se distingue la dinastía Zhou del Oeste (Xi Zhou) de la dinastía Zhou del Este (Dong Zhou). La primera fue fundada por el rey Wu de Zhou en –1066, y desapareció en –771 con la muerte violenta del rey You. Fue la época de máximo esplendor de la sociedad esclavista, con un acabado sistema patriarcal basado en el gobierno por los ritos (*lizhi*). Confucio hizo justamente del retorno a los ritos de Xi Zhou el núcleo de su doctrina. La dinastía Zhou del Este comienza en –770, cuando el rey Ping traslada la capital de Hao (cerca de la actual Xi'an, Shaanxi) a Luoyi (hoy Luoyang, Henan). Comienza entonces el llamado periodo de Primavera y Otoño (Chunqiu), seguido por el de los Estados Combatientes (*Zhan guo*), durante el cual la dinastía entró en una progresiva decadencia hasta su desaparición en –256.

ZUO ZHUAN (左传). El primero y más importante de los tres comentarios al *Chunqiu* (los otros dos son el *Gong Yang zhuan* y el *Gu Liang zhuan*). Según la tradición fue escrito por Zuo Qiuming, de la época Primavera y Otoño. Considerado libro «canónico» (*jing dian*) por los confucianos, posee un gran valor histórico.